# CORSO ELEMENTARE

# DI FILOSOFIA

PER L'ABATE

FELICE TOSCANO

SECONDA EDIZIONE

VOL. II.

NAPOLI
TIPOGRAFIA ALL'INSEGNA DEL DIOGENE
Strada Fuori Portamedina a Montesanto n.° 27 e 28.
1862.

## III. PARTE — ONTOLOGIA.

### INTRODUZIONE.

1639. Passaggio all' ontologia — 1640. Oggetto dell' ontologia: quistioni che riassumono questa parte della filosofia — 1641. Valore della 1. quistione ontologica: qual' è la origine delle idee? — 1642. Ragione ontologica di un tale valore — 1643. Valore della 2. quistione ontologica; qual è il valore delle idee? — 1644. Questa quistione ha il maggiore interesse per l' uomo: sua attinenza con l' industria l' arte la storia e la religione — 1645. Sublimità della 3. quistione ontologica: qual è l' ordine e l' armonia delle idee? — 1646. L' uomo ha tutte le condizioni per risolverla, e con la sua soluzione giunge al colmo della scienza — 1647. L' ontologia sostiene e compie tutto l' edificio del sapere — 1648. Dimostrazione di questa verità — 1649. Ella fondasi nell' essenza del sapere: sua dichiarazione per la natura delle singole scienze — 1650. Universalità dell' ontologia — 1651. Esortazione allo studio di questa parte della filosofia.

1639. Percorrendo il campo della filosofia noi sinora abbiam contemplato nella logica la conoscenza pura in generale, ed esaminato lo spirito umano che n'è il soggetto, nella psicologia; quindi a compire lo studio della nostra scienza dobbiam considerare in modo speciale l' oggetto dell' istessa conoscenza, consistente nelle idee, cioè studiare l' ontologia.

1640. Questo oggetto dà luogo a molte quistioni tutte sublimi ed importanti per l' umana ragione. In fatti possiam dimandare intorno ad esso: 1. qual' è la origine delle idee? onde scaturisce la luce intelligibile ch'è il principio vitale di ogni intelligenza? 2. qual è il valore delle idee? son desse la causa, o pur l' effetto delle facoltà conoscitive dell' uomo? le idee sono, perchè esiste lo spirito umano, o invece esiste lo spirito umano, perchè sono le idee? 3. in fine com' è intessuta la tela delle idee? allo svolgimento di questa tela come si rannoda la esplicazione dell' enciclopedia in tutte le varie sue branche?

1641. Ei non è a dire qual momento in sè racchiudano siffatte quistioni, poichè ognuna di esse è una quistione di vita per la scienza e capace di richiamare a sè tutta l' attenzione del genio. E per toccarle nell' ordine su esposto, qual peso non ha la quistione sulla

origine delle idee? l' uomo com' essere intelligente si nutre di luce intelligibile, ed ama di risalire alla sua sorgente, affinchè possa attignerne a dovizia, e vivere una vita immortale. Egli gode singolarmente di ricercare le origini, e quando ha cominciato a coltivare la scienza, si è sforzato dapprima d' investigare la origine delle cose; infatti le cosmogonie sono i primi saggi che ci offre la storia filosofica. L'arte, quantunque intesa ad un pratico fine, qual'è la espressione del bello, pur si compiace di rimontare alle origini e trova nella rappresentazione de' primordi del mondo una fonte inesauribile di sublimità. La storia nella narrazione de' fatti non comincia pur dalle origini? quì proprio si vede che la ricerca delle origini è un bisogno irresistibile dello spirito umano; poichè sebbene egli non possa riuscire ad afferrarle, essendosi rotto il filo della tradizione primitiva per la dispersione de' popoli, pur tuttavolta vuole ostinatamente assegnarle, e sovente a' fatti sostituisce delle favole. Finalmente la religione, quantunque aliena dalle speculazioni e volta ad uno scopo tutto morale, nondimeno riporta l' uomo alla considerazione delle origini, e le prime parole che a lui dirige, si versano intorno alla creazione delle cose. Sicchè la quistione delle origini è un bisogno universale e primitivo per l' uomo.

1642. Questo bisogno ha un'alta ragione ontologica, poichè l'origine degli esseri costituisce il primo titolo della loro dignità. Tal ragione sussiste ancora nel dominio delle idee; poichè secondo ch'è diversa la origine delle idee, diverso è il lor valore; infatti i psicologi assegnando alle idee una origine subbiettiva, riconoscono in esse un valor subbiettivo; mentre gli ontologi il ritengono reale ed obbiettivo, perchè ne dichiarano obbiettiva la origine.

1643. La 2. quistione versantesi nel valore delle idee ha il maggiore interesse nella scienza. Imperocchè la scienza è una tela ideale che si viene svolgendo innanzi al pensiere, e tutto il suo valore dipende dal valore delle idee. Or quale interesse non ha per l' uomo la scienza? il destino dell' uomo essendo la libera attuazione del bene, dipende nell' ordine naturale dall' azione dell' arbitrio; ma l' arbitrio ha per sua guida l' intelligenza, la quale si accende e nutrisce sotto l' influsso della luce ideale; dunque la scienza per cui questa luce si riflette e posa nella mente umana, conferisce alla virtù dell'arbitrio, e però al compimento degli umani destini.

1644. Non diciamo degli altri sostegni che dalla scienza riceve la vita dell' uomo; poichè la scienza è quella che dirige l' industria, e così pone al nostro servigio tutte le forze della natura esteriore; ella ispira l'arte, porgendole i tipi del sublime e del bello, e ci apre un campo di piaceri vivissimi capaci di mitigare il rigore delle più gravi sventure; ella rischiara e rende intelligibile la storia, e ci addita ne' fatti del mondo tanti mezzi provvidenziali disposti per con-

durci al nostro fine ad onta di quella ripugnanza che talvolta vi oppone l'arbitrio; ella infine mostrando la ragion dell'ossequio che c'impone la fede stringe il nodo con cui la religione ci lega a Dio e concorre all'acquisto della gloria che ci attende nel cielo. Sicchè la quistione sul valor della scienza e però delle idee ha tutto l'interesse per lo spirito umano.

1645. Ma la quistione il cui scioglimento lusinga più di tutte le altre questo essere intelligente, è quella che riguarda l'ordine delle idee. Imperocchè l'uomo nella sua condizione di essere intelligente ha un ingenito amore dell'armonia, e conscio delle dolcissime emozioni ch'egli sente in contemplarla, con ansia la va rintracciando da per tutto, specialmente nella regione delle idee che poggia alla maggiore delle altezze. Or l'armonia delle cose nasce dal loro accordo in un sistema, e suppone un centro dal quale muovono ed al quale convergon tutte nella loro moltitudine e varietà e s'intrecciano insieme con relazioni scambievoli; quindi per discoprirla bisogna portar lo sguardo della mente su tutta la svariata moltitudine delle cose, indagarne le relazioni, seguire il filo con cui rannodansi e non fermarsi prima che siasi pervenuto al punto ov'è fisso e da cui comincia a svolgersi.

1646. L'uomo può assai bene eseguire questa sublime scoperta, poichè egli sta locato tra Dio e la natura che insieme con lui compongon tutto l'universo; riceve in sè direttamente la luce divina, e raccoglie quella che cade e si riflette negli esseri naturali; è fornito di un'analisi che distingue, di una sintesi che riscontra, e di una ragione che rannoda e compone insieme le cose percepite; finalmente ha innanzi all'occhio della mente le forme o i tipi intelligibili di esse, e con l'occhio del senso ne percepisce le immagini; dunque ha tutte le condizioni per ravvisarne l'armonia. Quì giunto egli trovasi al colmo della speculazione, poichè ne ha ritrovato il principio o il fine supremo; quindi la sua ragione si riposa come facoltà investigatrice, e si dispone ad assumere un altro ufficio più importante qual è quello di guida dell'arbitrio nel campo dell'azione. Sicchè la scienza con lo scioglimento della quistione intorno all'ordine delle idee compie la sua missione di spiegare lo scibile ed il reale.

1647. Or questa quistione con le altre due sulla origine ed il valore delle idee appartiene propriamente all'ontologia, poichè questa si versa nell'oggetto della conoscenza il quale consiste nelle idee; quindi apparisce che dessa sostiene e compie a un tempo l'edificio del sapere.

1648. In fatti il fondamento del sapere sta ne' principî universali ed assoluti, su cui poggia la ragione quando ponesi ad investigare; or tali principî non sono appunto costituiti dalle idee assolu-

te ed universali come quelle che in sè contengono potenzialmente tutta la serie delle altre idee? L'edificio del sapere allor si compie quando fermato stabilmente il valore delle singole verità che ne sono le membra sparte si compongono in bello accordo in un sistema; or a ciò riesce precisamente la ontologia allorchè spiega la connessione e l'ordine delle idee in cui essenzialmente risiede la verità. Dunque non vi ha dubbio che l'ontologia sia la base e la cima di tutto il sapere e però la scienza universale.

1649. Non pensate che sia questo un pregiudizio nascente dalle nostre ontologiche tendenze; poichè la è una verità che rampolla dall'essenza del sapere. E per fermo ogni branca del sapere si versa in un oggetto in quanto è intelligibile, cioè in un'idea, e solo per la natura del medesimo si differenzia da tutte le altre; così la fisica non si travaglia che nell'idea della natura, in quella del tempo e dello spazio le matematiche, la psicologia in quella dello spirito, come in quella dell'utile l'industria, del bene la morale, del bello e del sublime l'estetica, e del fatto la storia. La stessa teologia, non diciamo la naturale, poichè questa evidentemente tratta di Dio in quanto è conoscibile per la ragione, ma la dommatica o positiva che fondasi nella rivelazione sovrannaturale, non si appoggia eziandio nella infallibilità e veracità divina il cui concetto ci è somministrato dalla idea di Dio razionalmente conoscibile? Or l'oggetto della cognizione preso in tutta la estension sua è nel dominio della ontologia. Qual ragione può dunque opporsi al titolo di scienza universale a cui pretende l'ontologia?

1650. Se l'essere, e non il nulla, è il vero oggetto di ogni conoscenza, è fuori dubbio che la scienza, la quale si aggira propriamente intorno all'essere in quanto è oggetto di conoscenza, cioè l'ontologia, comprenda in sè tutta la regione del sapere.

1651. In conseguenza di questa nozione da noi tracciata della ontologia non crediamo esser mestieri di avvertirvi che lo studio di tale scienza esige da voi la più grande attenzione. Qui si viene a concentrare tutto l'interesse del sapere: se giungerete a penetrarvi del valore che hanno in sè le ontologiche dottrine, voi potrete gustare il sodo piacere dell'intelletto nella coltivazione dello scibile; in contrario sarete condannati a pascervi d'illusioni e di prestigi, tanto più deplorabili, quanto meno ne avrete la coscienza, e perciò somiglierete al volgo, che vi sembra sventurato, perchè si tien felice in mezzo alle miserie di cui è inconsapevole.

---

## DEFINIZIONE E DIVISIONE DELL'ONTOLOGIA.

**1652. Definizione dell' ontologia — 1653. L' ontologia convertesi con l' ideologia — 1654. Divario tra la nostra ideologia e quella dei sensisti— 1655. Ristorazione dell' ideologia pel richiamo dell' idea al primitivo suo valore — 1656. Obbiezione contro la nostra definizione dell'ontologia — 1657. Scioglimento dell' obbiezione — 1658. L'oggetto della conoscenza ha molti aspetti di cui non s' intromette l' ontologia: dimostrazione di questa verità rispetto a Dio, — 1659 e 1660. all' uomo, — 1661. ed alla natura — 1662. L' ontologia dunque non si confonde con le altre scienze— 1663. Sorgente della divisione della ontologia — 1664. Origine delle idee: valore delle idee: ordine delle idee — 1665. Connessione scambievole che han tra loro queste quistioni — 1666. Esse costituiscono tre parti integrali dell'ontologia — 1667. Si previene un' obbiezione contro il nostro modo di trattare questa scienza — 1668. Risposta all' obbiezione — 1669. Sorgente della chiarezza e facilità dell' insegnamento scientifico — 1670. Non bisogna dismettere le alte quistioni nello studio dell' ontologia.**

1652. Nella divisione della filosofia generale abbiam veduto fin dal principio del nostro Corso, ed ora abbiam richiamato alla mente per scoprirne la dignità e il valore, qual è l'oggetto proprio della ontologia, dicendo che esso è l' oggetto della cognizione, ossia l' essere; quindi possiamo ben definirla = *scienza dell' essere* =, stando all' etimologia del suo nome.

1653. Questa definizione può ben tradursi in un' altra equivalente; poichè l' oggetto della cognizione è propriamente l'idea, presa nel senso di Platone e degli ontologi; quindi l'ontologia si può definire per la scienza dell'idea, e però convertesi con l' ideologia.

1654. Noi accettando quest' ultimo suo nome, inventato dai sensisti, siamo alienissimi dal prenderlo nel significato de' suoi inventori; poichè costoro riconoscendo per unica realtà il fenomeno della sensazione, restrinsero in un tal fenomeno tutto l' oggetto della conoscenza cioè l'idea, e intesero sotto il nome d'ideologia la scienza delle sensazioni. Fu questo certamente un grave oltraggio fatto ad un nome assai illustre nella storia della filosofia, poichè mentre la scienza l'avea adoperato per significare l'oggetto più sublime che si potesse mai pensare, cioè la luce intelligibile che brilla nel divino intelletto e serve di guida all' azione di Dio medesimo, quegl' ingegni meschini l' abbassarono a dinotare il fatto più volgare dello spirito umano, qual' è la sensazione.

1655. Ad onore della scienza giova restituire ad un tal nome il primitivo suo valore determinato da Platone e legittimato alla filosofia dall' autorità delle più alte intelligenze, tra cui basta il nomi-

nare il solo Vescovo d'Ippona; riteniamo adunque l'ideologia come scienza dell' oggetto conoscibile, oggetto reale e concreto, intelligibile e non sensibile, non umano ma divino, e la sua scienza come sinonima di ontologia.

1656. Ciò posto, pria d'istituire una divisione di questa scienza, vogliamo prevenire una difficoltà che potrebbe insorgere contro la giustezza della sua definizione. Noi trattiamo la ontologia come scienza speciale, poichè la consideriamo come una parte della filosofia al pari della psicologia e della logica; quindi pare che assegnandole per materia l'oggetto della cognizione senza restringerlo in alcun modo ne diamo una nozione troppo vaga e generale, e però contraddiciamo al nostro intento.

1657. Ma se ponete mente a' vari modi in cui l'oggetto della cognizione si può riguardare, vedrete svanire la proposta difficoltà come nebbia innanzi al vento. Imperocchè l'essere come oggetto della cognizione si può contemplare sotto un punto di veduta generale o speciale; or l'ontologia lo riguarda solo in questo secondo aspetto, poichè va ricercando come un tale oggetto perviene alla nostra cognizione, qual rapporto ha con la nostra intelligenza, qual'è la sua natura e il suo valore, qual ordine in sè contiene, e come si distingue e divide nelle sue diverse categorie per informare tutto lo scibile nella immensa estensione del suo dominio.

1658. Oltre questo punto di veduta l'oggetto della cognizione ne porge mille altri differenti di cui non s'intromette l'ontologia. In fatti egli comprende Dio l'uomo e la natura, ognun de'quali ha una sfera indefinita e può essere il subbietto d'innumerevoli ricerche per la scienza. Così, per grazia di esempio, Dio si può guardare come oggetto e fine del culto religioso sia naturale che soprannaturale, ed in tal rispetto è sorgente inesauribile d'investigazioni scientifiche in cui si perde la nostra intelligenza, e quanto più s'inoltra per conoscerlo, vede che più rimane a lei sempre a discoprire.

1659. L'uomo come un essere spirituale qual materia non presenta allo sguardo della scienza? egli è un essere perfettibile in tutte le sue moltiplici facoltà, ed il suo perfezionamento dà luogo alla civiltà universale, la quale nella sua origine e ne'suoi progressi considerata stanca gl'ingegni più robusti che desiderano di farne una compiuta esplicazione. Soltanto dal suo lato politico qual campo non apre l'essere umano alle considerazioni della mente! Qui si offrono le complicate quistioni intorno al nascere ed allo svolgersi delle civili compagnie ed intorno al modo di governarle, le quali agitate dagli uomini più illustri di ogni epoca paion sempre nuove e bisognose di scioglimento, poichè le condizioni umanitarie soffrono indefiniti cambiamenti.

1660. Se poi l'uomo si consideri nel suo elemento corporeo, vi

spaventa la moltitudine delle ricerche che vi può istituire pur la scienza. Qui sorgono gli eterni problemi della generazione e della vita del corpo che disperano i dotti per le difficoltà che involgono: quì cadono le indagini sulle funzioni dell'organismo, sulle forze che vi presiedono, sul modo di operare di queste forze, su i disordini che vi nascono, sulla origine e la natura dei morbi, sulla maniera di curarli, ed altre moltissime che pur sono inesauste.

1661. Quali poi sono le ricerche cui la scienza può istituire intorno alla natura? il numero degli esseri che questa in sè contiene sorprende la più ardita immaginazione. Or ciascuno di essi ha una natura ed un ordine di leggi speciali e forma oggetto di un ramo speciale del sapere. La sola considerazione degli astri non assorbisce l'attenzione delle più vaste intelligenze, quando vanno ad indagare le leggi regolatrici de' loro movimenti? Finalmente per non infastidirvi con un apparato di erudizione scientifica, quante dotte quistioni non hanno luogo intorno al solo pianeta della terra? il suo stato primitivo, la diversità delle sue epoche, l'elevazione de' monti, l'abbassamento delle valli, l'accensione de' vulcani, la origine de' fiumi, il nascimento della vegetazione, e l'apparizione della vita animale, non sono tutte materie sovrabbondanti d'investigazioni per la scienza?

1662. Or l'ontologia non discende a tutte queste quistioni sovra Dio l'uomo e la natura, ma le abbandona interamente alle discipline teologiche antropologiche e naturali; come dunque si può confondere con tutte le scienze, quando si restringe a contemplare l'oggetto della cognizione in quel punto di vista da noi divisato? Quindi la sua definizione non è vaga e generale ad onta della universalità del suo obbietto.

1663. Determinato in tal modo il suo obbietto, possiamo agevolmente stabilirne una giusta divisione. Infatti i modi in cui l'ontologia considera l'oggetto della cognizione son distinti assai bene tra loro; poichè altro è la origine, altro il valore, ed altro la connessione e l'ordine della idee.

1664. L'origine delle idee riguarda le operazioni della mente, la cui mercè si giunge ad apprendere l'oggetto a lei presente e concepirlo; il lor valore è la essenza o natura di quest'oggetto, e le quistioni a cui dà luogo mirano alla cognizione del rapporto che egli ha verso la mente, cioè a vedere se è un essere che sussiste in sè stesso ed è indipendente dal nostro pensiere, o pure è una modificazione un portato della mente o qualsiasi dipendenza della medesima; e la loro connessione ed ordine finalmente è il sistema delle relazioni che in sè comprende l'oggetto stesso, e la guisa in cui s'intreccia e si può svolgere a segno da formare una tela, alle cui fila si annodino le varie branche del sapere.

1665. Però questa distinzione non esclude un'armonia tra le parti mentovate; poichè esse contengono degl'intimi rapporti, per cui formano un'unità maravigliosa. Ed invero, l'ordine delle idee consistendo nel sistema delle relazioni scambievoli che han tra loro, dipende dalla loro natura ed essenza, poichè le relazioni delle cose son tutte obbiettive e reali e rampollano dal fondo del loro essere; dunque un tale ordine si connette col valore delle idee. Questo alla sua volta è connesso con la origine delle medesime; poichè se le idee sono un portato di nostra mente o qualunque siasi delle sue dipendenze, il lor valore riesce del tutto subbiettivo, ed è per contrario reale ed obbiettivo, se hanno un essere tutto a sè e rivelansi solamente al nostro pensiere. Sicchè dalla origine delle idee dipende il lor valore, e nel lor valore si fonda la loro connessione ed il loro ordine.

1666. Ora noi prendiamo questi tre aspetti in cui si possono risguardare le idee come parti integrali dell'ontologia, e ci affidiamo che risolvendo le varie quistioni che logicamente vi si possono riportare, riusciremo ad esporre questa scienza in tutta la sua estensione, però in un modo comportabile in un Corso elementare, com'è il nostro.

1667. Pria di lasciare questo articolo, sentiamo il bisogno di premunirci contro una volgare obbiezione. Ei sembra che la facilità e la chiarezza sian due condizioni indispensabili ad ogni libro d'istituzione scientifica, poichè siffatti libri son destinati ad introdurre le giovani menti nel campo delle scienze; dunque ripugna al nostro scopo di trattare le alte quistioni dell'ontologia, come quelle che si attengono all'ordine universale del mondo intelligibile e suppongono un vasto intuito ed una riflessione potente.

1668. Noi non disconveniamo sulla necessità delle due condizioni suddette; ma intendiamo altrimenti il loro significato, stando allo spirito dell'istituzione scientifica. Questa è senza dubbio diretta allo svolgimento dell'intelligenza, e però vuol condursi con le leggi che vi ha imposto l'Autore della natura, da cui l'arte non può dipartirsi, quando voglia riportare un successo. Ora è una legge psicologica che l'intelligenza al pari di tutte le altre facoltà dello spirito si svolga con l'esercizio continuo ed ordinato intorno all'obbietto suo proprio consistente nelle idee, ed il grado del suo svolgimento ha una esatta proporzione con la forza la regolarità e la costanza dell'esercizio medesimo. Dunque un libro d'istituzione scientifica ben soddisfa al suo intento, se promuove un forte costante e giusto esercizio dell'intelligenza nella esplicazione delle idee. Ma ci non pare che siffatto esercizio possa avere mai luogo quando si rifugga dalle alte quistioni della scienza; poichè la virtù intelligente si spiega nella occasione delle difficoltà che le si porgono. Que-

ste difficoltà, se si evitano a bello studio nel corso dell'istituzione, presenterannosi presto o tardi da sè stesse innanzi alla mente, qualora ella voglia un poco più addentro penetrare nel campo del sapere: se allora non è usa a guardarle in fronte, nè le ha mai trionfate sotto la direzione di una guida sapiente, ne resterà di leggieri atterrita e sopraffatta. Per contrario se ella impara a guardar per tempo le difficoltà della scienza e si avvezza a combatterle e trionfarle con le armi della logica e l'aiuto di una guida, sarà sicura del successo in ogni sorta d'investigazioni scientifiche.

1669. Ciò posto, se l'istituzione nella scienza non deve abborrire dalle difficoltà, in che è riposta la sua facilità e chiarezza? La chiarezza e la facilità sta nell'ordine e nella precisione delle idee, a cui si dirige la riflessione per fargliene ricevere in sè la luce: questa luce irradia sempre la mente e l'è connaturale; quindi allorchè le idee presentansi allo sguardo della mente nell'ordine che han tra loro, e si esplicano bellamente seguendo il filo con cui sono intrecciate, ella non può a meno di rifletterne lo splendore ed appropriarsele; e così nasce in lei la cognizione scientifica. Qui sta tutta la magica forza del metodo nell'insegnamento delle scienze, e di quindi nasce quella facilità maravigliosa che le verità più sublimi acquistano nelle mani del genio: al vederne la esplicazione così piana ed agevole, vi paiono le cose più naturali del mondo; eppure vi ha mestieri dell'altezza del genio per discoprirle.

1670. Dunque ad onore delle giovani intelligenze e nell'interesse della scienza non dismettiamo le alte quistioni dall'ontologia.

---

## PARTE 1.ª DELL'ONTOLOGIA – ORIGINE DELLE IDEE. DOTTRINA IDEOLOGICA DI PLATONE.

**1671.** Divario tra l'essere e l'idea — **1672.** Senso preciso in cui si piglia la quistione intorno all'origine delle idee — **1673.** Possibilità di risolvere tal quistione presa in questo senso — **1674.** Dimostrazione di questa verità — **1675.** Antichità della quistione sudetta: essa fu agitata nelle scuole di Platone e di Aristotile e risoluta in due modi diversi — **1676.** Giova discuterla dalla sua origine sino all'ultima sua esplicazione: si esordisce dalla soluzione platonica la quale precede l'altra di Aristotile in ragion di tempo e di valore scientifico — **1677.** Platone fermata la esistenza delle idee dimostra 1.° che esse non possono derivare da' sensi: 1. argomento — **1678.** 2. argomento — **1679.** 3. argomento — **1680.** 2.° che non possono formarsi dalla riflessione: 1. e 2. argomento — **1681.** Quindi conclude apoditticamente che le idee sono innate — **1682.** Argomento di fatto da lui riportato in sostegno del suo ragionamento — **1683.** Modo in cui egli spiega la primitiva perce-

**zione delle idee e riduce la cognizione attuale ad una reminiscenza delle medesime — 1684. Critica della dottrina di Platone per Aristotile: 1. obbiezione — 1685. 2. obbiezione — 1686. 3. obbiezione — 1687. 4. obbiezione — 1688. 5. obbiezione — 1689. 6. ed ultima obbiezione — 1690 e 1691. Insussistenza di questa critica: risposta alla 1. obbiezione — 1692. Risposta alla 2. obbiezione — 1693. Risposta alla 3. obbiezione — 1694. Risposta alla 4. obbiezione — 1695. Risposta alla 5. obbiezione — 1696. Risposta alla 6. ed ultima obbiezione — 1697. Si rigetta la critica di Aristotile.**

1671. Nell' antecedente lezione abbiamo accennato di già il senso della quistione intorno all' origine delle idee: ella ha per fine d' investigare il modo in cui la mente umana giunge a conoscere l'oggetto intelligibile presente al suo sguardo. Quest' oggetto è un essere a sè, cioè diverso dalla mente o almeno distinto numericamente da lei: fintanto che la mente non lo apprende, egli non ha con lei alcun rapporto scientifico, e rimane nella generale categoria dell' essere; quando poi la mente lo apprende e il conosce, piglia il nome d'idea, che vuol dire oggetto conosciuto dalla mente.

1672. Or per quali facoltà e per quali operazioni di esse perviene la mente alla cognizione degli oggetti? questo è il senso preciso in cui intendiamo la proposta quistione. Nè la scienza ne comporta alcun altro differente, come per esempio è quello di ricercar la origine o il nascimento degli oggetti medesimi che vengono in relazione con la mente; poichè da una parte la mente umana non ha assistito all' opera divina della creazione degli esseri, e però è impotente a determinarne in modo scientifico, ossia certo e preciso, la origine; e dall' altra vi ha alcun oggetto che la mente conosce com' eterno ed assoluto, del quale ripugna il cercare quale origine ei si abbia: tale è Dio con tutto il corredo de' suoi infiniti attributi. Or la idea di quest' oggetto ha pure la sua origine per la scienza; dunque la quistione intorno all' origine delle idee non può agitarsi nel senso d' investigare la origine o il nascimento degli oggetti medesimi che formano la parte obbiettiva delle nostre conoscenze.

1673. Per l' opposto, le operazioni con cui la mente umana giunge a conoscere gli oggetti ammettono un nascimento od una origine, poichè soggiacciono al tempo al pari della mente che n' è il soggetto ed una causa, e la cognizione che ne acquista con l'aiuto di esse, ha un cominciamento ed un progresso; dunque la scienza può bene indagarne la origine con molta probabilità di un felice successo.

1674. E per fermo, la cognizione è un fatto che succede continuamente nello spirito umano mediante l' esercizio delle sue facoltà: esso spirito ha la virtù di ripiegarsi in sè stesso e di osservare

i suoi modi di essere e di operare, qual è appunto la virtù riflessiva; perciò attuando questa virtù che dipende nella massima parte dall'arbitrio nella sua esplicazione, egli può giungere a ravvisare il modo in cui conosce gli oggetti che vengono in relazione con lui. Sicchè la quistione intorno all' origine delle idee nel senso che si propone da noi è ben capace di una soluzione scientifica.

1675. Senza ripetere ciò che abbiam detto per l' innanzi sul valore di questa quistione di filosofia, prendiamo a discuterla con qualche estensione, poichè è una quistione fondamentale. Ella apparve nella scienza fino ab antico, poichè trovasi agitata e disciolta nelle scuole di Platone e di Aristotile, dalle quali comincia lo svolgimento della filosofia sotto la forma regolare di un sistema scientifico: queste due scuole ne diedero due soluzioni del tutto contrarie, le quali si sono riprodotte ogni volta che l' istessa quistione è risorta, ed han ricevuto soltanto delle modificazioni più o meno importanti secondo la varia tempra degli ingegni che l' han maneggiata.

1676. È pregio dell' opera il considerarla dalla sua origine nella sua esplicazione successiva sino agli ultimi suoi progressi, poichè in tal guisa potrem vedere come nasce e progredisce la scienza per lo spirito umano. Esordiamo dalla soluzione platonica, la quale va innanzi all'altra di Aristotile in ragion di tempo e di valore scientifico.

1677. Platone dopo aver fermato come una verità incontrastabile la esistenza delle idee per lo spirito umano ricorrendo al giudizio portato da ogni uomo sul vero sul bello e sul bene, il quale giudizio suppone che tutti ne abbiano le idee, ricerca la origine di queste, ed osserva che ella non può affatto ripetersi dal senso, poichè tra le idee e le cose sensibili vi ha caratteri totalmente diversi, anzi contrari ed opposti. Ed in vero le idee sono invariabili, identiche sempre a sè stesse, semplici indivisibili immobili, mentre le cose sensibili sono mutabili, diverse e moltiplici, soggette alla divisione ed al moto.

1678. Inoltre le cose sensibili son relative, suppongono un essere senziente come siam noi, e però dipendono dalla nostra esistenza, tolta la quale sono un bel nulla; ma le idee sono assolute, in quanto che hanno un essere a sè, e non hanno alcuna dipendenza da noi nè dalle nostre facoltà ed operazioni, anzi noi siamo ed intendiamo per la virtù delle idee.

1679. Finalmente le idee contengono in sè tutta la realtà dell'essere sotto le varie categorie del buono del giusto del santo e del bello, laddove le cose sensibili partecipano solamente di queste realtà e ne sono delle semplici rappresentazioni ed immagini imperfettissime. Dunque non è il senso che percepisce le idee, e la loro sorgente non è la esperienza.

1680. Soggiunge in seguito il filosofo ateniese che le idee non son prodotti della nostra riflessione; poichè la nostra virtù riflessiva è contingente particolare e finita; dunque non può essere la cagion produttrice delle idee che sono necessarie universali ed infinite, ripugnando assolutamente che l'effetto sia maggior della causa ed abbia maggiore perfezione di lei onde tutto riceve e l'essere e i modi. Oltre di che, la riflessione dell'uomo per formar delle idee dovrebbe anticipatamente già possederle, se non perfette e compiute, almeno in qualche grado; poichè altrimenti non avendone nozione di sorta non potrebbe determinare qual cosa formar volesse, non saprebbe che va ricercando, ed abbattendosi per avventura nell'oggetto delle sue ricerche nol potrebbe giammai riconoscere, ossia sapere se è desso quello che andava cercando, o pure un altro diverso.

1681. Dunque le idee non sono un prodotto della nostra intelligenza, e siccome neppure dal senso ci possono venire, così Platone ritenne che fossero innate. Questo ragionamento è apodittico e non ammette alcun dubbio.

1682. Platone volle ancora appoggiarlo ad una pruova di fatto; quindi chiamando a sè un giovinetto il quale non avea nemmeno udito il nome di geometria gli proponea de'problemi geometrici, e per mezzo di sole interrogazioni fattegli a proposito il conduceva a risolverli; quindi conchiuse che questi già avea in sè le nozioni delle verità costitutive di quei problemi, ma n'era inconsapevole, e per acquistarne la coscienza avea sol bisogno di riportarvi su la propria attenzione, come appunto facea all'occasione delle dimande a lui indirizzate. Sicchè le idee in dottrina di Platone debbonsi reputar tutte innate nella mente e non già formate od acquistate.

1683. Ma quando e come le idee rivelansi alla mente dell'uomo? il discepolo di Socrate quì si avvolge sotto il velo de'miti, poichè a spiegare la primitiva percezione delle idee suppone che le anime umane pria d'informare i corpi nella vita terrestre abbian vissuto un'altra vita premondana nel Cielo, ov'erano in diretta comunicazione col Logo, cioè col Verbo divino ch'è il luogo delle idee, ed in lui direttamente le intuirono; di poi sbalzate da quel soggiorno per una colpa ch'egli non sa pure qual fosse, vennero legate ai corpi quasi in prigione: allora si ottenebrarono per così dire le idee nella loro mente, cioè furono come obbliate; ma siccome atteso la unione delle anime con i corpi queste trovansi in relazione col mondo sensibile il quale è un'immagine di quelle idee una volta intuite, così all'occasione delle sensazioni eccitate nelle anime dall'azione de'corpi elle se ne risovvengono, e però la loro cognizione attuale è una reminiscenza. È questa la soluzione platonica della quistione sulla origine delle idee.

1684. Aristotilo fu il primo ad istituirne una critica, e la rigettò totalmente, poichè non trovò concludente la dimostrazione datano dal suo autore, anzi vi scorse molte ripugnanze. Infatti, egli disse, le idee di Platone son tipi o modelli su' quali son prodotte tutte cose nel mondo; or questo è un linguaggio poetico che non ha alcun senso scientifico, poichè qual cosa mai vien prodotta da un' altra in vista di un' idea? egli può bene accadere che nasca una cosa simile ad un' altra, benchè non siasi modellata su di essa; che p. e. nasca una persona simile a Socrate sia che esista il detto Socrate, sia che non esista; dunque non vi ha ragione di reputare le idee tipiche come cause concorrenti alla produzione delle cose.

1685. D' altronde in questa ipotesi bisognerebbe ammettere una pluralità di modelli di una medesima cosa; p. e. rispetto all' uomo dovremmo ammettere il tipo dell' animale il tipo del bipede e quello dell' uomo in sè ancora; ma se una ed identica è la cosa, perchè riconoscere più tipi di essa contro ogni ragione di economia?

1686. Inoltre una cosa medesima sarebbe a un tempo tipo ed immagine; infatti come il genere *animale* comprende in sè la specie *uomo*, così questa specie comprende in sè gl' individui; e siccomo la specie è il tipo degl' individui, così il genere lo sarebbe ancora della specie, e però la specie sarebbe a un tempo tipo ed immagine; il che ripugna quanto il dire che l' immagine sia la stessa cosa che il tipo.

1687. Le idee platonicho si dichiarano come le essenze delle cose e si ritengono separate da queste; ma non sembra impossibile che le essenze delle cose siano separate da esse?

1688. Finalmente le idee suddette son cause dell' essere e del nascere delle cose; perchè intanto si riconosce il bisogno di un principio motore il quale date le idee delle cose che partecipano della loro realtà, è necessario al nascimento di queste? quante cose non vi sono, p. e. una casa, un anello, di cui non si può dire che vi siano le idee? dunque le altre cose perchè non potrebbero anche essere e divenire senza le idee?

1689. Dopo questi argomenti razionali Aristotile ribatte ancora la pruova di fatto riportata da Platone dicendo che il giovanetto interrogato da lui non avea propriamente in sè stesso la verità che costituiva il problema gemetrico, poichè tal verità è di conseguenza e non s'apprende pria di aver ragionato; ma avea in sè solo i principî del ragionamento e la facoltà di ragionare, applicando la quale a' principî nella occasione delle dimande a lui fatte scopriva la verità del problema; dunque tal verità non è innata, ma acquistata.

1690. Or questa critica a noi sembra del tutto insussistente e

poco degna di un genio sottile e profondo com'era Aristotile. In fatti nel mondo brilla un ordine maraviglioso in tutte le sue parti, il quale ha sempre destato lo stupore delle menti sublimi occupate a contemplarlo; dunque bisogna ammettere che il suo autore cioè Dio l'abbia fatto sopra un disegno. Questo disegno in quanto è contenuto nella mente di Dio ed è espresso al di fuori di lui, ben dicesi un tipo o un modello, e poichè ciascuna parte del mondo ed ogni cosa che vi accade corrisponde al suo fine, è mestieri il credere che ciascuna di esse abbia il suo elemento corrispondente nel tipo universale, e però il suo tipo, il suo disegno speciale; dunque le idee platoniche intese come tipi delle cose che avvengono e sono nel mondo, hanno un valore ed una realtà superiore ad ogni dubbio innanzi allo sguardo della scienza.

1691. Posta la costanza e la universalità dell' ordine mondiale non può dirsi senza evidente assurdità che esista o nasca qual cosa simile ad un' altra e non modellata sopra un tipo; poichè come mai si apprenderebbe la somiglianza dell' una con l'altra senza un tipo col quale ambedue si riscontrino? Aristotile qui giuoca di equivoco; poichè sembra che egli prenda per tipo di una cosa esistente un'altra pure esistente nel mondo, come apparisce dall' esempio da lui addotto qui innanzi. Le idee di Platone son tipi eterni e sussistono nella mente di Dio: Dio nella formazione del mondo si specchia in queste idee, e su di esse modella ogni cosa; quindi è innegabile che le idee concorrano alla produzione degli esseri mondiali, poichè ne sono causa esemplare.

1692. Gli esseri del mondo possono bene avere molte e varie proprietà distinte tra loro, come accade nell' uomo il quale è senziente intelligente e volitivo: ognuna di queste proprietà può considerarsi come una partecipazione finita di una somigliante perfezione di Dio, e però come una sua immagine od espressione; se dunque non è fuori di ragione che un medesimo essere abbia più proprietà, non è irragionevole il credere che vi siano più tipi a cui può riportarsi una sola e medesima cosa.

1693. Inoltre nella dottrina di Platone i generi e le specie sono le stesse idee divine, secondo le quali tutte le cose del mondo son disposte; talchè nel mondo a parlar propriamente non vi ha che individui: questi individui o cose particolari e determinate son sempre immagini o copie rispetto alle idee di Dio, quantunque l' uomo ne' lavori artificiali possa prenderli per modelli, come accade nel fare il ritratto di un individuo umano, p. e. di Cesare; dunque considerando le cose in sè stesse e indipendentemente dall'arte umana, ogni cosa è tipo od immagine secondo ch'è infinita o finita eterna o temporaria, e niuna può dirsi che sia l'uno e l'altra ad un tempo e sotto il medesimo rispetto contro il principio di contraddizione.

1694. Le idee di Platone sono veramente le essenze delle cose mondiali, poichè costituiscono la intrinseca possibilità e ragione di esse, e in questo aspetto non ripugna che siano separate e sostanzialmente distinte dalle cose. Qui Aristotile sembra volerci un' altra fiata scambiare le idee; poichè egli confonde la essenza delle cose con la loro esistenza, e dall'essere le cose realmente inseparabili dalla loro esistenza arguisce che il siano ancora dall'essenza. Ma la ragione bene intende che la essenza delle cose è immutabile una eterna, laddove la loro esistenza può ben essere mutabile moltiplice e temporaria; ponete infatti che siano spenti tutti gli esseri viventi del mondo; avverrà forse in tale ipotesi che si spegnerà pur l' essenza dell' essere vivente?

1695. Infine le idee platoniche concorrono alla formazione degli esseri mondiali come cause esemplari; ma oltre tal genere di cause vi ha pure le cause efficienti, le quali son necessarie per formare le cose sopra i modelli. Ed in vero, quando un artista vuol fare la copia di un modello a lui dato, direste forse che la sua opera è inutile, perchè esiste il modello del suo lavoro? dunque non ripugna il riconoscere oltre le idee un altro principio nella formazione del mondo giusta la dottrina di Platone. Sicchè gli argomenti razionali opposti a tal dottrina da Aristotile non sussistono affatto.

1696. Nè più valido è l'argomento da lui addotto contro la pruova di fatto data da Platone. Imperocchè il filosofo ateniese oltre l'intuito delle idee ammette pur l'opera della riflessione per lo svolgimento delle medesime, il che si ricava dall'ufficio che egli attribuisce a' maestri nella istruzione degli uomini; poichè ei rassomiglia l'opera de' maestri a quella delle levatrici che aiutano solo le donne a mettere fuori i loro parti: così gl' istruttori degli uomini attuando la loro riflessione gli aiutano a svolgere le idee che hanno di già innanzi alla mente quasi come una tela implicata in sè stessa. Le verità che si conoscono mediante quest' opera non sono del tutto nuove, come si è dimostrato in logica a proposito del raziocinio; ma il sono soltanto rispetto alla forma; dunque la pruova di fatto data da Platone sta in tutto il suo vigore non meno che la pruova razionale.

1697. Sicchè la polemica di Aristotile contro la platonica ideologia ebbe un infelice successo al cospetto della scienza.

---

## CONTINUAZIONE DELL'ISTESSO SOGGETTO—SVOLGIMENTO DELLA DOTTRINA PLATONICA.

1698. La soluzione platonica intorno all'origine delle idee vien ripigliata nella scuola d'Alessandria — 1699. Suo regresso in questa scuola — 1700. Ella è perfezionata nelle scuole della filosofia cristiana — 1701. Perfezionamento della sudetta dottrina per S. Agostino: egli vi scopre due mancamenti — 1702. Conseguenze che questi inducono nella scienza — 1703. L'illustre filosofo cristiano corregge il 1. mancamento dimostrando la sussistenza delle idee in Dio — 1704. Corregge il 2. confutando la opinione sulla vita premondana delle anime umane — 1705. Spiega la cognizione attuale per un intuito attuale e continuo delle idee in Dio — 1706. Dà un significato plausibile alla reminiscenza platonica delle idee — 1707. E infine stabilisce una sublime teorica sulla natura e l'uso del linguaggio nell'acquisto della conoscenza — 1708. S. Bonaventura segue anche egli la teorica delle idee di Platone, ma svolge in preferenza la quistione sull'ordine delle idee. Malebranche è quegli che ne esplica la origine in una forma molto sistematica—1709. Suo processo nel risolvere la quistione — 1710. Malebranche stabilisce dapprima la esistenza delle idee prese in senso ontologico — 1711. Indi riduce a cinque tutte le possibili soluzioni della quistione proposta: esposizione della 1. soluzione data da'peripatetici — 1712. 1. argomento contro la medesima — 1713. 2. argomento — 1714. 3. argomento— 1715. 4. argomento — 1716. 5. argomento — 1717. Si rigetta assolutamente questa soluzione — 1718. Esposizione della 2. soluzione — 1719. Critica della medesima: 1. argomento — 1720. Si ribatte un'opposizione — 1721. 2. argomento — 1722. Si risolve una ragione contraria a questo argomento — 1723. 3. argomento — 1724. Esposizione della 3. soluzione — 1725. Critica della medesima : 1. argomento — 1726. 2. argomento — 1727. Esposizione della 4. soluzione — 1728. Critica della medesima : 1. argomento — 1729. 2. argomento — 1730. 3. argomento — 1731. Orgoglio che ispira questa soluzione che però vuol dismettersi dalla scienza ad onore della mente umana.

1698. La dottrina di Platone sulla origine delle idee ha sempre richiamato a sè l'attenzione del genio, quando egli si è levato a grande altezza nel discutere tal quistione; poichè tal dottrina brilla per la sua eminente verità: ella fu abbracciata dalla scuola di Alessandria, ove l'antica filosofia mandò i suoi ultimi splendori e fece pompa d'ingegno. Noi non c'intratterremo a discorrere il punto di veduta speciale in cui vi fu presa, poichè non ci offre un nuovo passo nella scienza, ma piuttosto un regresso.

1699. In fatti questa scuola confonde nell'intuizione delle idee il soggetto intuente coll'oggetto intuito, cioè la ragione dell'uomo con la ragione divina, e così prelude al panteismo e razionalismo di

Germania; mentre Platone ben distinse l'un dall'altro come il mutabile dall'immutabile, e il relativo dall'assoluto.

1700. La filosofia cristiana fu quella che svolse e migliorò la teorica delle idee in tutta la sua estensione, poichè ne riconobbe la vera origine il preciso valore e tutto l'ordine; quindi giova seguire lo svolgimento dell'attuale quistione giusta il suo insegnamento.

1701. Il S. Vescovo d'Ippona fu il primo ad esplicare la dottrina ideologica di Platone. Egli rimosse da tal dottrina due gravi mancamenti, l'uno riguardante il luogo e la sussistenza delle idee, e l'altro il tempo della loro primitiva percezione; infatti sebbene il filosofo ateniese riponesse le idee nel Logo, ossia nel Verbo di Dio, pur non è certo per lui che il Logo sia consustanziale a Dio e però le idee in sua dottrina paiono talvolta sussistere fuor di Dio in sè e per sè stesse; d'altronde la primitiva percezione delle idee sarebbe avvenuta in un tempo anteriore alla vita presente delle anime umane.

1702. Il 1.° di questi mancamenti notato da dotti interpreti in Platone induce una grave contraddizione nella scienza; poichè le idee sono assolute eterne ed infinite; quindi la loro sostanziale separazione da Dio induce una reale e sostanziale divisione nell'assoluto. Il 2. dà alla scienza un aspetto favoloso.

1703. Or S. Agostino insegna che le idee assolute sono l'assoluta verità, e che tal verità è Dio stesso; quindi le idee a suo avviso non sussistono fuori di Dio, sibbene in Dio medesimo, e sono la virtù e sapienza immutabile di Dio. A dimostrarlo egli osserva che le idee sono le ragioni eterne delle cose create; or Dio come essere sapientissimo ha tutto creato con ragione, e contiene in sè stesso tutte le ragioni delle cose, poichè è ragione suprema ed infinita; dunque le idee son propriamente in Dio, anzi sono l'istesso Dio, poichè Dio è un atto puro e semplicissimo.

1704. Rispetto al tempo della percezione delle idee egli avverte che le anime umane non hanno alcuna rimembranza di una vita anteriore e premondana, e d'altronde son create nel mondo; dunque la scienza non ha veruna ragione di ammettere tal vita anteriore per ispiegare la prima origine delle idee.

1705. Ei soggiunge che la mente umana percepisce le idee in Dio per un intuito diretto immediato attuale e continuo, poichè Dio l'è sempre presente e la illumina col fulgore della sua luce; questa luce non è fuori dell'uomo, ma è dentro di lui e lo involge da pertutto; l'uomo vede in lei direttamente ogni cosa intelligibile con l'occhio della sua mente, ed ogni altro mezzo di cognizione, com'è p. e. la parola esteriore, è secondario, e non serve che a rivolgere lo sguardo intellettuale alla verità che è a lui presente.

1706. Finalmente siccome l'intelletto riportando il suo sguardo sulle idee intuite fin da' primordi di sua esistenza ne acquista un

sentimento chiaro e distinto, cioè la coscienza, sembragli che allora l'apprenda la prima volta; ma a parlar propriamente tale apprensione riflessiva è un rinnovamento della percezione anteriore, o sia è una reminiscenza, una memoria, ed in tal guisa solamente la scienza può ritenere la dottrina di Platone sulla reminiscenza delle idee. Forse Platone così intendeva la sua dottrina, e volle avvolgerla sotto il velo de' miti, perchè non era accessibile nella sua purezza alle volgari intelligenze.

1707. Il S. Vescovo d'Ippona non fermossi nelle sue ricerche ideologiche al perfezionamento della dottrina platonica, ma diede ancora una teorica sublime intorno all'uso del linguaggio nell'acquisto delle umane conoscenze: noi la serbiamo a miglior luogo per non complicare soverchiamente la quistione attuale sulla origine delle idee risoluta nel senso di Platone.

1708. Questa soluzione fu ripigliata nel medio evo da altri filosofi cristiani, e specialmente da S. Bonaventura, ed ebbe un ulteriore svolgimento: questo però si riferisce piuttosto all'ordine delle idee che alla origine di esse; quindi passiamo oltre arrestandoci un poco al Malebranche, poichè egli fu il primo a dare una forma pienamente scientifica alla dottrina di Platone.

1709. Il Malebranche rassegna tutti i modi possibili di spiegare la origine delle idee, e discutendo con una profonda analisi quegli che differiscono dalla soluzione platonica emendata dai Padri e Dottori della Chiesa stabilisce questa con ogni sorta di argomenti.

1710. Egli dimostra primamente la reale esistenza delle idee considerate come l'oggetto immediato della mente nella percezione delle cose, osservando che le idee ammettono in sè stesse delle proprietà e distinzioni, il che è sol proprio dell'essere; ed avverte la loro assoluta necessità per la intelligenza di ogni oggetto.

1711. Ciò posto, la origine delle idee non gli sembra potersi spiegare che in cinque guise differenti: la 1. è de' peripatetici, i quali prendono le idee in senso di specie e d'immagini, le quali vengono tramandate alla mente per mezzo de' sensi dagli oggetti esteriori, e poi sono elaborate da lei: queste specie od immagini diconsi impresse quando sono ricevute nella mente, ed espresse dopo che la mente le ha elaborate per mezzo di una sua facoltà denominata *intelletto agente* e consegnate ad un'altra, cioè all'*intelletto passivo*, il quale mediante tali idee percepisce le cose esteriori, ossia i corpi.

1712. Il filosofo oratoriano oppone a questa ipotesi ragioni invincibili. Imperocchè le specie impresse essendo simili a' corpi sono impenetrabili al par di essi, e però soggette ad urtarsi scambievolmente per via, quando vengono a' sensi; come dunque possono entrare in questi e per essi nella mente?

1713. Noi possiam vedere da un punto dello spazio un'indefinita moltitudine di corpi, ed un istesso corpo è a noi visibile da tutti i punti dello spazio sino a grandissima distanza; ora è impossibile che le specie impresse atteso la loro impenetrabilità si compenetrino tutte in un sol punto, e molto meno in tutti i punti dello spazio; dunque non può aversi mercè loro la percezione de' corpi.

1714. Inoltre i corpi si veggono da noi di diversa figura e grandezza secondo che li guardiamo da lontano o da vicino, ad occhio nudo o pure armato di lenti; or ciò è impossibile nell' ipotesi de' peripatetici, poichè staccate una volta da' corpi le specie impresse conservano sempre la loro figura e grandezza simili a quelle de' corpi stessi.

1715. Vi ha de' corpi molto attivi, come l'aria e tutti i fluidi aeriformi: questi agiscono sopra i nostri sensi al pari de' corpi più rozzi e grossolani, come p. e. sono la terra e le pietre; intanto questi ben si vedono da noi sensibilmente, mentre quelli son del tutto invisibili; or donde mai tal differenza, se tutti i corpi si percepiscono per alcune loro particelle sottilissime che a noi tramandano?

1716. Finalmente come accade che ogni corpo tramanda dal suo seno una moltitudine di parti così grande da riempire tutti i punti dello spazio immenso che ne circonda, e tuttavia non diminuisce sensibilmente?

1717. Queste ragioni son decisive; quindi il Malebranche rigetta assolutamente questa opinione, e passa alla disamina di un' altra ch' è la 2.

1718. Questa importa che la mente umana produca le idee delle cose per una virtù tutta sua propria all'occasione delle impressioni che ne riceve, e con ciò rende l'immagine di Dio il quale ha la virtù di creare.

1719. L' illustre filosofo non dura molta pena a confutare siffatta ipotesi: egli osserva che le idee sono esseri reali, come di sopra abbiam veduto, e sono più nobili de' corpi atteso la loro natura spirituale; quindi la mente umana per produrle dovrebbe avere una virtù creatrice, se non maggiore, almeno eguale a quella di Dio; il che sa troppo di arroganza e di orgoglio in un essere finito com' è la mente umana.

1720. A mitigare l' asprezza di questo sentimento non giova il dire che la mente umana per creare le idee abbisogna di alcuni dati, come sono le impressioni sensibili, mentre Dio produce tutto dal nulla; poichè le impressioni sensibili non han nulla di comune e di analogo alle idee, ed è più difficile di formare con esse le idee che di produrle dal niente.

1721. Di poi com' è possibile la creazione delle idee per la men-

te umana ? ella per riuscirvi dovrebbe già avere le idee delle cose che vuol creare; poichè non avendone affatto idea, cioè non conoscendole in alcun modo, come potrebbe formarne le idee così perfette da rappresentarle convenientemente ?

1722. Nè dicasi che la mente umana ha delle idee confuse e generali, e indi ricava le idee distinte e particolari degli oggetti; poichè le tenebre non son certamente la materia della luce nè la confusione può riputarsi la sorgente dell' ordine e della distinzione ; d' altronde poi la mente umana d'onde avrebbe ricevuto quelle idee confuse e generali ? questa ipotesi non risolve la quistione, ma la rimuove sol di un passo indietro.

1723. Ei vi ha infine delle idee eterne ed assolute , come sono p. e. le idee de' numeri, del giusto, dell' onesto, del santo, del bello, e via dicendo; or è assurdo che tali idee sian create dalla mente umana, poichè la creazione non può cadere nell' essere eterno ed assoluto; quindi il Malebranche rigetta ancora questa ipotesi assolutamente, e piglia a discutere la 3.

1724. La quale importa che le idee siano innate nel senso che sono create da Dio nella mente umana sia nel 1.° istante della vita, che in ogni momento della medesima, quando occorrono per la cognizione delle cose che la mente vuole apprendere.

1725. Tale ipotesi è confutata con due ragioni , l' una attinta dalla semplicità dell' operare divino, e l' altra dalla natura di alcune idee. Infatti osserva il Malebranche che la mente umana può pensare una indefinita moltitudine di oggetti , come sono p. e. le figure, le quali presentano infinite varietà per la diversità infinita de' rapporti tra gli elementi che le compongono ; ora per rendere ragione di questa facoltà della mente nella detta ipotesi bisognerebbe ammettere che Dio creasse infiniti numeri d' infinite idee per ogni individuo intelligente; il che ripugna alla sua infinita sapienza, la quale è usa a tenere le vie più semplici per conseguire i suoi fini vasti e grandiosi.

1726. Dall' altra parte vi sono ancora delle idee generali, come son quelle del cerchio in generale e dell' essere indeterminato; or niuna cosa creata può essere indeterminata e generale, essendo in vece ogni creatura particolare e determinata; dunque l'ipotesi suddetta è pure inammissibile.

1727. La 4. opinione riportata dal Malebranche vuol dire che la mente umana si forma le idee di tutte le cose contemplando sè stessa e le proprie perfezioni , poichè essendo ella più nobile di tutte le cose create le contiene in sè stessa tutte eminentemente; quindi può conoscerne la essenza e la esistenza con la semplice contemplazione di sè medesima.

1728. Questa ipotesi è pur falsissima ; poichè la mente umana

quantunque nobile e superiore alle altre cose da Dio create, è tuttavia finita, e non contiene in sè le essenze di tutti gli esseri conoscibili; dunque non può formarsene le idee contemplando sè stesso. Questa proprietà appartiene solo a Dio ch' è l' essere infinito, del quale ogni altro essere è una partecipazione finita; quindi Dio solo può conoscere in sè stesso le essenze di tutte cose.

**1729.** La mente umana non può nemmeno conoscere la esistenza di tutte cose per la semplice contemplazione di sè medesima, poichè la esistenza delle cose non dipende dalla sua volontà, ma dall' azione creatrice di Dio.

**1730.** In fine la mente umana conosce l' infinito, e può pensarvi; or l' infinito non è certo la sua essenza o natura nè tampoco una perfezione di lei; come dunque può formarsene l' idea contemplando la propria sua natura e le sue proprie perfezioni?

**1731.** Questa ipotesi spira troppo orgoglio e presunzione; quindi ad onore dell' essere intelligente, cioè della mente umana, vuol essere assolutamente dismessa dalla scienza.

---

## CONTINUAZIONE DELLA DOTTRINA DI MALEBRANCHE, E SUA CRITICA.

**1732.** Esposizione della 5. ed ultima soluzione ch' è quella di Platone: dimostrazione indiretta della sua verità — **1733.** Dimostrazione diretta della medesima: la mente umana può vedere in Dio le idee di tutte le cose — **1734.** Ella le vede ancora realmente in Dio: 1. ragione — **1735.** 2. ragione — **1736.** 3. ragione — **1737.** Malebranche applica questa dottrina a spiegare la cognizione di cui distingue quattro specie diverse — **1738.** Spiegazione della cognizione di Dio — **1739.** Spiegazione della cognizione dei corpi — **1740.** Spiegazione della cognizione di sè stesso — **1741.** Spiegazione della cognizione degli altri spiriti simili al nostro — **1742.** Si ritiene la 1. parte di questa dottrina di Malebranche cioè la confutazione delle teoriche opposte alla dottrina di Platone: critica della 2. sua parte ove difende ed applica la visione ideale di un tal filosofo — **1743.** 1. mancamento: Malebranche nega che le verità universali siano tutte consustanziali a Dio — **1744.** Dimostrazione della falsità di questa sua opinione — **1745.** Contraddizione di Malebranche nel sostenerla — **1746.** Il possibile risiede solo in Dio; nè a ciò ripugna un elemento negativo che in sè contiene: spiegazione di questo elemento negativo del possibile per una causa tutto estrinseca e subbiettiva — **1747.** Distinzione del possibile in concreto ed astratto: l' idea dell' uno e dell' altro si ha per la visione immediata di Dio — **1748.** 2. mancamento: Malebranche non ammette la percezione immediata dei corpi — **1749.** Ciò mena all' idealismo — **1750.** E rende impossibile la cognizione delle qualità sensibili dei corpi — **1751.** 3. mancamento: non spiega bene la cognizione di sè stesso attribuendola tut-

**ta alla coscienza — 1752. 4. ed ultimo mancamento: Malebranche non stabilisce l' unità e la connessione delle idee.**

1732. La 5. ed ultima opinione riferita da Malebranche è quella di Platone, la quale importa che le idee son tutte in Dio; quindi la mente umana non può altrimenti conoscere le cose che in Dio per una visione diretta e immediata. La verità di cosiffatta opinione è un risultato dell' analisi precedente; poichè non vi ha alcun altro modo di spiegare la origine delle idee il quale non si possa ridurre ad uno de' cinque modi riferiti da Malebranche; dunque se i primi quattro son del tutto insussistenti e falsi, si può conchiudere che l' ultimo sia il vero con l' argomento di esclusione.

1733. Ma l' illustre filosofo non si appaga di questa pruova indiretta e negativa, e sforzasi di provare la sua dottrina direttamente. Egli avverte che Dio ha in sè stesso le idee di tutte le cose da lui create, poichè non avrebbe potuto crearle senza averne le idee, e riflette che Dio è intimamente congiunto alle menti umane ed è loro presente da per tutto, talchè può dirsi il luogo degli spiriti, come dicesi lo spazio il luogo de' corpi; quindi deduce che le menti umane possono vedere in Dio le idee di tutte le cose.

1734. Ma le vedono realmente in Lui? Malebranche il dimostra con molti argomenti, de' quali riferiamo i più sodi. 1. La mente umana quando vuol pensare ad un oggetto in particolare, volge pria lo sguardo su tutti gli oggetti in generale, e poi si applica alla considerazione di quell' oggetto cui vuol pensare; or questo fatto non può aver luogo se ella non veda quell' oggetto in qualche modo almen confuso e generale; quindi siccome può volere la mente pensare ad ogni cosa, or all' una ed or all' altra, bisogna convenire che ella veda le cose tutte innanzi a sè in qualche modo quantunque generale e confuso; e poichè Dio solo in sè contiene le idee di tutte le cose in generale, non vi ha dubbio che la mente le veda in Lui.

1735. 2. La mente umana pensa delle cose in generale, p. e. un circolo, un triangolo generale; or in Dio solo contengonsi le cose in generale, poichè Egli solo è l'essere universale, e tutto che è fuor di Lui è particolare; dunque la mente vede in Dio le idee di tali cose.

1736. 3. Finalmente la mente umana ha l'idea dell'infinito, poichè il pensa ed il conosce, sebbene imperfettamente; ma l'idea dell' infinito è l' infinito medesimo e non può differirne in verun modo, poichè ogni altro oggetto differente dall' infinito, ossia il finito non contenendo in sè tutto l' essere infinito non può giustamente rappresentarlo, come il rappresenta la verace idea di Lui; dunque la mente umana vede la idea dell' infinito nello stesso infinito, cioè in Dio. Sicchè in Dio vedonsi le idee di tutte le cose.

1737. Dimostrata in tal guisa la sua dottrina sulla origine delle idee in generale, Malebranche spiega sua mercè la cognizione degli esseri: ei distingue 4. specie di esseri, cioè Dio, lo spirito proprio, gli altri spiriti simili al nostro, ed i corpi, e sostiene che vi ha 4. diversi modi di conoscerli.

1738. Dice in fatti che Dio si conosce immediatamente e direttamente, cioè in sè stesso e per sè stesso, non già per mezzo di un'idea; poichè la idea di Dio non è diversa nè distinta da Lui, essendo Egli l'infinito e l'intelligibile assoluto.

1739. I corpi non si conoscono nè possonsi conoscere in sè e per sè stessi immediatamente e direttamente, poichè non sono in sè e per sè intelligibili, ma conosconsi mediante le loro idee che sono in Dio e li rendono intelligibili.

1740. Lo spirito proprio cioè l'*io* si conosce per l'intimo sentimento che egli ha di sè stesso, e non per l'idea di sè medesimo; poichè la cognizione che ne abbiamo non ci rivela la sua essenza e tutte le sue proprietà, come fa la cognizione che abbiamo delle cose per mezzo delle loro idee, qual'è p. e. la cognizione de'corpi.

1741. Gli altri spiriti in fine simili al nostro, come le anime degli altri uomini, si conoscono per analogia e congettura; poichè noi vediamo che gli altri uomini fanno delle operazioni somiglianti a quelle che facciamo noi per l'impulso della volontà e sotto la direzione del pensiere; quindi argomentiamo che abbiano un'anima simile alla nostra, giusta il principio di analogia: *effetti simili son prodotti da cause simili*.

1742. Questa dottrina ideologica di Malebranche fu gravemente impugnata da Locke e da Arnauld in due opere apposite, e difesa vittoriosamente da Gerdil. A noi pare che ella abbia un alto valore scientifico, specialmente nella sua parte critica, ove son discusse le teoriche opposte alla visione ideale e riteniamo questa parte in tutta la sua estensione; ma quella che stabilisce direttamente la visione ideale, e la sua applicazione alle diverse specie di conoscenza non ci sembra del tutto soddisfacente.

1743. In fatti il Malebranche è di credere che le verità universali non siano tutte consustanziali a Dio per la ragione che alcune di esse, come p. e. le verità matematiche, son verità di rapporto, e si allontana espressamente dalla dottrina del S. Vescovo d'Ippona, nella quale la verità si ritiene sostanzialmente identica a Dio; laonde vedere la verità val quanto vedere l'istesso Dio.

1744. Noi osserviamo che tali verità quantunque siano di rapporto, pur sono del tutto obbiettive, poichè i rapporti si fondano nella essenza o natura delle cose tra cui intercedono; e se vuol credersi altrimenti bisogna pensare che l'ordine ideale e intelligibile, il quale è il sistema de' rapporti tra le idee, sia subbiettivo ed uma-

no, e però contingente mutabile e temporaneo. Certamente i rapporti tra le idee matematiche sono assolutamente possibili, e come possibili son necessari ed eterni; or si potrebbe mai credere in buona logica che i possibili eterni e necessari sian fuori di Dio, quando Dio solo è il vero luogo in cui risiede il possibile?

1745. Fuor di Dio non vi ha nulla di eterno di universale e d'immutabile: il Malebranche ritiene un tal principio, e se ne avvale per dimostrare che la visione delle cose in generale si ha per l'immediata visione di Dio. Or se le verità matematiche, quantunque di rapporto, sono immutabili universali ed eterne, come può egli disconvenire senza un'evidente contraddizione che elle siano in Dio, e però l'istesso Dio, essendo questi un atto puro e semplicissimo?

1746. Non vi è dubbio che Dio sia tutto essere, cioè essere puro, e che il possibile abbia del non essere, come bene avverte il sommo ontologista S. Bonaventura; ma quel non essere od elemento negativo del possibile ha un'origine tutta subbiettiva, e non induce alcun difetto dell'essere in Dio ch'è la sede del possibile. Imperocchè il possibile propriamente parlando è una perfezione divina in quanto è partecipabile finitamente alle creature; or ogni perfezione divina è infinita e come tale è assolutamente reale e concreta quanto l'essere divino; ma il grado in cui ella può essere partecipata alle creature è sempre finito quantunque si voglia intenso ed esteso, poichè una perfezione infinita ripugna ad esseri finiti come sono le creature; quindi siccome tal perfezione in quanto è partecipabile alle creature costituisce il possibile, così dicesi che ha un elemento negativo, cioè ha del non essere, al pari di ogni cosa finita.

1747. La mente umana considerando il possibile può contemplarlo in doppio aspetto, cioè in concreto ed in astratto: contemplandolo nel 1.° aspetto non trova alcuna reale distinzione tra esso e Dio, e il vede reale ed assoluto come Dio, poichè è una perfezione divina; nel 2.° poi ci scorge una gran distinzione, com'è quella tra il finito e l'infinito, poichè considera una perfezione divina solo nel grado in cui può essere partecipata alle creature; quindi l'istessa perfezione divien finita per tal rispetto tutto estrinseco, e però ha del non essere. Or il 2.° aspetto del possibile suppone il 1.° al modo stesso che l'astratto suppone il concreto; quindi la cognizione del possibile si ha per la visione immediata di Dio, e fuor di questa visione è assolutamente impossibile.

1748. Un'altra lacuna, e questa è la più grave nella dottrina di Malebranche, sta nel modo di spiegare la cognizione de' corpi; poichè egli pensa che i corpi non siano oggetto di cognizione propriamente, talchè a suo avviso noi non percepiamo i corpi esistenti in relazione con noi, ma ne vediamo solo le idee in Dio, il quale poi

ci avverte della loro reale esistenza producendo nel nostro animo delle sensazioni in lor presenza.

1749. Or ciò mena all' idealismo, ossia a quell' errore che impugna la esistenza reale de' corpi, o almeno la cognizione di essa; poichè in Dio vi ha la semplice e pura idea de' corpi, non già i corpi stessi reali ed esistenti; se dunque vediamo i corpi solo in Dio mediante le idee che egli ne ha in sè stesso, noi non percepiamo la loro esistenza reale, e possiamo dubitarne con ragione.

1750. Inoltre in questa ipotesi nulla si può conoscere delle qualità sensibili de' corpi, poichè esse consistono in tante attitudini che hanno i corpi a produrre in noi alcune sensazioni, come sono p. e. i suoni ed i colori; or ad avviso di Malebranche queste sensazioni non son prodotte da' corpi in noi, poichè i corpi non possono agire su di noi, ma son prodotte da Dio stesso all' occasione od in presenza de' corpi; quindi non possiamo considerare i corpi come cause delle nostre sensazioni senza cadere in un sofisma, detto = *cum hoc; ergo propter hoc* = cioè con questo; dunque da questo.

1751. Una 3.ª lacuna nelle teorica di Malebranche riguarda il modo di conoscere il proprio spirito, ossia il *me* secondo il linguaggio de' psicologi: poichè egli pone che il *me* si conosce immediatamente pel senso intimo senza l' intervento di alcuna idea. Or questa spiegazione della conoscenza di sè stesso non è del tutto soddisfacente per la scienza; poichè il nostro spirito non è intelligibile per sè stesso, come quegli che è un essere finito, e non ha in sè stesso la ragione del proprio essere; quindi siccome per conoscere i corpi bisogna vederne la idea in Dio che gli rende intelligibili, così per conoscere il proprio spirito è d' uopo ancora di vederne la idea in Dio. Sicchè la cognizione de' corpi e di sè stesso non è bene spiegata in dottrina di Malebranche.

1752. Finalmente questa dottrina lascia un' ultima lacuna intorno all' origine delle idee, poichè ella non accenna affatto all' unità ed alla connessione delle idee; quindi manca di un carattere scientifico che in filosofia è il più importante. Egli era ancor serbato alla scuola italiana di colmare tutte le lacune or mentovate in questa quistione, e spiegare compiutamente la origine delle idee.

---

## CONTINUAZIONE E FINE DELL'ISTESSO SOGGETTO — DOTTRINA DI GIOBERTI.

**1753. Il Gioberti risolve compiutamente la quistione sulla origine delle idee in generale — 1754. Modificazioni diverse da lui portate nelle altre dottrine intorno alla stessa quistione — 1755. Qui si riferisce la sola parte ideologica della sua teorica già esposta per l'innanzi—1756.**

**1. perfeziooameoto indotto dal Gioberti nella dottrina della visione ideale: egli accoppia la riflessione all' intuito — 1757. 2. perfezionamento: egli svolge la dottrina del Vico sulla cooversione del vero col fatto — 1758. L' origine divioa delle idee è per via di generazione—1759. Tale non può essere affatto la origine umana delle idee — 1760. Ma questa avviene per via di creazione — 1761. Ragionameoto del Gioberti in sostegno dell' esposta dottrina del Vico: le idee assolute si apprendono per via di una rivelazioo immediata che equivale ad una creazione — 1762. Nell' istesso modo accade l' apprensione delle idee relative — 1763. Questa nemmeoo può avveolre per via di generazione; talchè la origine umana delle idee è tutta per via di creazione — 1764. 3. perfezionameoto: Gioberti rileva l' organismo delle idee e lo esprime con uoa formola semplicissima — 1765. A conoscere il pregio di questa dottrina bisogoa riscontrarla con le altre opposte.**

1753. Il filosofo a cui bisogna ascrivere principalmente questo merito, è il Gioberti; poichè egli rannodando insieme tutte le tradizioni della scienza nell' attuale quistione e fecondandole con la potenza del suo genio l' ha compiutamente risoluta.

1754. In fatti il Gioberti fa tesoro delle dottrine di Platone di S. Agostino e di Malebranche sull' intuito immediato attuale e continuo delle idee; prende dal Vico la teorica della produzione delle medesime; compie le une accoppiando la riflessione all'intuito, svolge l'altra mercè il dogma di creazione, rileva la distinzione e l' organismo delle idee, e dà a tutta la dottrina la più grande unità riassumendola in una formola quanto semplice tanto universale.

1755. Noi per l'innanzi abbiamo già osservato vari punti della sua teorica discorrendo della natura della divisione e della riduzione delle idee; quindi a cansare il difetto di una inutile ripetizione riferiamo qui la sola parte che si attiene direttamente alla quistione sulla origine delle idee.

1756. Il Gioberti abbracciando la dottrina degli ontologi a lui anteriori sull' intuito delle idee vi ha indotto un perfezionamento assai notabile, insegnando che l'intuito come atto primo dell' intelletto è vago e confuso; quindi non basta a spiegare compiutamente la origine della conoscenza. La conoscenza delle idee nel suo stato attuale è precisa e distinta, come richiedesi appunto nella scienza; or la riflessione aiutata dalla parola è l' unica sorgente di ogni precisione e distinzione in fatto d' idee, siccome si è dimostrato in psicologia; dunque la visione ideale si compie per l' intuito e la riflessione congiunti insieme. L' intuito è quello che adempie le prime parti somministrando tutto l' oggetto della cognizione il quale forma il suo lato reale ed obbiettivo; la riflessione poi ne fa lo svolgimento e lo riduce in una forma scientifica la quale ne costituisce il lato subbiettivo.

1757. Oltre questo primo perfezionamento della visione ideale il Gioberti ve ne adduce un secondo ancora importantissimo, il quale riguarda la produzione delle idee; imperocchè prima di lui il Vico avea insegnato che il vero *ad intra* si converte col generato e *ad extra* col fatto, il che vuol dire che la origine divina delle idee avviene per via di generazione, e la loro origine umana per via di creazione.

1758. Infatti la essenza reale di Dio è la sorgente da cui scaturiscono tutte le sue infinite perfezioni; talchè chi intuisce questa essenza vede all' evidenza come tutte le perfezioni divine nascono in Dio e s' intrecciano insieme a segno da formare un' assoluta unità sostanziale ad onta della loro moltitudine infinita; or la essenza reale di Dio è nota a Lui solo, poichè Egli è a un tempo infinitamente intelligibile e infinitamente intelligente; quindi intende pienamente sè stesso e vede con un solo atto di intelligenza la intima essenza del proprio essere e il modo in cui sono generate da essa le sue perfezioni infinite che s' immedesimano tutte col suo essere.

1759. Ma lo spirito umano non può intuire tale essenza; poichè egli è una partecipazione finita dell'essere divino, e non può conoscerlo nè possederlo se non in quanto gli è partecipato; or l'essenza reale di Dio è incomunicabile ad ogni altro essere da Lui diverso; infatti ponete che Dio comunicasse tale essenza ad un altro essere: questo sarebbe allora essenzialmente e sostanzialmente identico a Dio secondo il placito de' panteisti; il che ripugna all'unità assoluta di Dio. Dunque lo spirito umano essendo un essere essenzialmente e sostanzialmente diverso da Dio non può conoscere la essenza reale di Lui, e però non può apprendere le idee in Dio per via di generazione.

1760. Il vero modo in cui egli le apprende, è la creazione; poichè lo spirito umano apprende Dio e tutto che può conoscere in Dio, in quanto Dio si partecipa e comunica a lui; or Dio si partecipa a lui non che ad ogni altro essere mediante la creazione; dunque per via di creazione egli apprende le idee in Dio. E per fermo allorchè Dio viene in relazione con lo spirito umano gli si rende intelligibile per la luce con cui gl' illumina l' intelletto, imprimendo in questo una immagine di Sè stesso, la quale è una vera rivelazione naturale ed una creazione al tempo stesso, poichè è il termine di un' azione esterna ed immediata di Dio. Sicchè non vi ha dubbio che la origine umana delle idee, o sia la cognizione che acquista l' uomo delle idee avvenga per mezzo di una creazione.

1761. Ora il Gioberti ripigliando questa dottrina del Vico la perfeziona estendendola a tutte le specie d' idee, e dimostrandone la verità con un sodo ragionamento. Egli osserva che le idee assolute consistendo negli attributi di Dio in quanto sono intelligibili alla mente umana scaturiscono tutte dall' essenza divina in cui si unifi-

cano assolutamente; quindi poichè la mente umana non intuisce, nè può intuire questa essenza, ella non può vedere la generazione delle idee assolute, ma le apprende tutte in quanto sono a lei rivelate immediatamente da Dio. Questa rivelazione può ben dirsi una creazione, non già nel senso che le idee assolute sian create, poichè elle appunto come assolute sono increate; bensì nel senso che la perfezione di tali idee corrispondente al concetto che ne ha la mente in sè stessa è un prodotto dell'azione creatrice di Dio.

1762. Rispetto alle idee relative, avverte il filosofo torinese che esse non si apprendono, nè possono apprendersi per sè medesime, poichè non sono per sè medesime intelligibili, ma si apprendono per la loro relazione con le idee assolute, per cui sono intelligibili; or questa relazione è pure la creazione, poichè il rapporto dell'essere relativo e contingente con l'essere assoluto e necessario è quello di creazione: quindi siccome l'intuito coglie l'uno e l'altro essere nel rapporto reale e naturale che han tra loro senza alterarlo in alcun modo, così apprende l'essere relativo e contingente in quanto è creato dall'essere assoluto e necessario: e ciò vuol dire che le idee relative procedono per via di creazione dalle idee assolute.

1763. Le idee relative, prosegue il Gioberti, si riducon tutte all'idea di *esistente*, come le assolute all'idea dell'Ente; talchè chi intuisse la essenza reale dell'*esistente* apprenderebbe la generazione delle idee relative; ma questa essenza è incomunicabile come quella dell'Ente; altrimenti si avrebbe l'identità essenziale del vegetabile del bruto e dell'uomo, il che ripugna alla loro essenziale diversità; dunque neppure le idee relative considerate le une in rapporto alle altre si apprendono per via di generazione, ma per semplice percezione immediata e simultanea, la quale vien detta dipendenza logica, e rispetto a Dio che vi concorre con la sua luce intelligibile onde le fa intendere alla mente umana, è una rivelazione e creazione ad un tempo. Sicchè la origine umana delle idee avviene tutta per via di creazione.

1764. L'ultimo perfezionamento apportato dal Gioberti alla teorica della visione ideale si è l'organismo che egli ha rilevato in tutte le idee; il quale noi già riconosciamo, avendo veduto nella logica come l'illustre filosofo riduce tutte le idee a quelle di Ente di creazione e di esistente, la 1.ª delle quali è assoluta e le altre due son relative; come le rannoda tutte insieme subordinando l'idea di esistente a quella di creazione, e l'idea di creazione a quella di Ente, seguendo il naturale rapporto tra l'Ente la creazione e l'esistente; e come infine le riassume nella formola ideale=l'Ente crea l'esistente =, la quale con la sua costruzione esprime ancora l'organismo o sia il nesso logico delle tre suddette idee primitive; quindi non occorre d'insistere ulteriormente sopra di questo punto.

1765. Or noi siam di credere che l' esposta teorica soddisfaccia pienamente a' bisogni della scienza nella quistione sulla origine delle idee; ma per dimostrarlo è mestieri il discutere ancora le altre teoriche opposte, poichè solo al riscontro di esse può apparire la sua scientifica preminenza; quindi passiamo ad esaminarle cominciando dalla dottrina di Aristotile, con la quale tutte più o meno si connettono come intorno al loro centro.

## DOTTRINA IDEOLOGICA DI ARISTOTILE.

**1766. La dottrina di Aristotile sulla origine delle idee è totalmente opposta a quella di Platone — 1767. Spiegazione di questa dottrina : il senso somministra la materia delle idee , e l' intelletto le forma elaborando tal materia — 1768. Critica di tal dottrina : si confonde l' intelletto col senso — 1769. L' intelletto non può cavare l'universale dal particolare somministratogli dal senso — 1770. Vano ripiego di Aristotile per vincere questa difficoltà : egli si avvolge in un circolo vizioso — 1771. Altra ragione che dimostra la vanità del suo ripiego — 1772. Distinzione dell' intelletto agente e dell' intelletto possibile, foggiata da Aristotile per causare le difficoltà della sua dottrina — 1773. Vanità di questa distinzione — 1774. La dottrina di Aristotile conduce al subbiettivismo — 1775. E contiene la più grande assurdità — 1776. Paragone addotto da Aristotile per rendere intelligibile la sua dottrina — 1777. Insussistenza di questo paragone : 1. ragione — 1778. 2. ragione — 1779. La scienza non può a meno di riconoscere innata l'idea dell' universale — 1780. Oscuro cenno di Aristotile intorno al carattere innato dell' universale : congettura sulla ragione di tale oscurità — 1781. Strana ipotesi degli Arabi sull' intelletto separato per difendere Aristotile — 1782. Confutazione di questa ipotesi — 1783. Essa non spiega la difficoltà contenuta nella dottrina di Aristotile — 1784. Conchiusione della sua critica.**

1766. La dottrina di Aristotile sulla origine delle idee è totalmente opposta a quella di Platone, poichè mentre questi insegnava tutte le idee essere innate, egli sostenne che sono tutte acquisite.

1767. A spiegare poi siffatto acquisto o formazione delle idee, Aristotile ammise nello spirito umano due facoltà primitive cioè il senso e l' intelletto che si distinguono per gli oggetti propri di loro, poichè il senso ha per oggetto suo proprio i singolari , e l' intelletto gli universali. Il senso presenterebbe la materia della cognizione all' intelletto, il quale elaborandola ne caverebbe le idee; sicchè le idee sarebbero un prodotto dell'attività dello spirito umano.

1768. Questa dottrina è apparentemente semplice, e per tale apparente semplicità di leggieri può illudere gl' ingegni volgari ; ma

quando il genio l'assoggetta ad una critica profonda apparisce del tutto insussistente. E per fermo, l' intelletto per cavare le idee dall' oggetto a lui presentato dal senso come materia della cognizione, il deve certamente percepire; ed allora come distinguerlo essenzialmente dal senso in rapporto al suo oggetto? Non è il senso per Aristotile la facoltà di percepire i singolari, e l' intelletto la facoltà di percepire gli universali ? se dunque l' intelletto percepisce pure i singolari come oggetto a lui somministrato dal senso, esso non ne differisce essenzialmente in rapporto all' oggetto.

1769. Inoltre, come riesce l' intelletto a cavare gli universali dai singolari, quando gli uni sono totalmente diversi dagli altri per loro natura ed essenza?

1770. Aristotile crede di sciogliere questa difficoltà con dire che i singolari sono universali in potenza; quindi il passaggio dagli uni agli altri non può riuscir malagevole. Ma questo discorso si riduce ad un bel circolo vizioso indegno del più profondo scrittore di logica; poichè i singolari diconsi universali in potenza in quanto da essi possonsi ricavare gli universali; quindi il dire che gli universali si possono ricavare da' singolari, poichè questi sono universali in potenza, val quanto dire che gli universali si possono ricavare dai singolari , perchè da' singolari si possono ricavare gli universali.

1771. Ancora , gli universali per Aristotile non esistono al di fuori dell' intelletto, nè l' intelletto li porta con sè stesso, bensì sono un prodotto della sua energia e virtù di astrarre; quindi non si può supporre la loro esistenza prima dell' azione intellettuale; d'altronde l' intelletto non può con la sua astrazione ricavare da' singolari gli universali, se questi non vi sono già contenuti, poichè l' astrazione non fa altro che separare un elemento dall' altro nell' oggetto in cui si esegue. Or qui vediamo un altro circolo vizioso; poichè da una parte il senso somministra la materia all' intelletto, dalla quale esso ricava, e nella quale però gli son dati gli universali; e dall' altra l' intelletto somministra al senso la materia, porgendogli l' universale ch' è una parte di essa.

1772. Aristotile forse presentiva tutte queste difficoltà della sua teorica, e per cansarle pose in mezzo una distinzione dell' intelletto, cioè dell' intelletto agente e dell' intelletto possibile; il 1.° dei quali avea per ufficio di formare gli universali separando con la sua virtù astrattiva l' elemento comune da' singolari, ed il 2.° poi li riceveva in sè stesso dopo la loro formazione.

1773. Ma noi non scorgiamo qual prode facesse al filosofo di Stagira cosiffatta distinzione; poichè se l' intelletto possibile non ci offre alcuna difficoltà nel compimento della sua funzione che sta nel percepire solamente gli universali, quando sono già venuti all' esistenza , l' intelletto agente ci sembra nell' assoluta impossibilità di

compiere il suo ufficio; infatti se i singolari non contengono in sè gli universali nè in atto nè in potenza, non in atto, perchè l'universale in atto nasce dal lavoro intellettuale in dottrina di Aristotile, non in potenza perchè tal discorso contiene un circolo; come mai può riuscire all'intelletto agente di ricavarli da' singolari? Di poi, l'intelletto agente per compire il suo ufficio dovrebbe percepire i singolari; quindi ritorna la difficoltà da noi rilevata in sul principio intorno alla distinzione del senso e dell'intelletto in rapporto all'oggetto loro.

1774. Finalmente, se gli universali debbono la loro esistenza ad un'azione dell'intelletto, quale sarà mai il valore della scienza? essi avranno un valore tutto subbiettivo, e la scienza che al dire di Aristotile è degli universali, non avrà nullo valor reale ed obbiettivo.

1775. A ciò aggiungete un'intrinseca ripugnanza; poichè il vero universale è assoluto immutabile ed eterno; come dunque può essere un portato dell'intelletto umano, quando questo è una facoltà limitata che nasce nel tempo ed è mutabile al pari dello spirito? forse può il mutabile essere causa produttrice dell'immutabile? La logica non riconosce un'assurdità maggior di questa.

1776. Aristotile ricorse ancora ad un paragone per rendere intelligibile ciò ch'è inintelligibile in sè stesso, dicendo che l'intelletto è come un recipiente ed ha una forma sua propria ch'è appunto l'universale; quindi l'oggetto che entra in relazione con esso cioè il singolare, prende quella sua forma, e così diviene universale per virtù del medesimo intelletto.

1777. Ma a prescindere dal grave errore contenuto in tal dottrina, il quale è proprio il formalismo Kantiano, osserviamo che un oggetto per assumere la forma propria dell'intelletto dev'entrare nel medesimo, ossia deve esserne percepito; e siccome tale oggetto sono i singolari percepiti dal senso, rinasce la confusione più volte opposta delle due facoltà primitive dello spirito. Che se per salvare la distinzione di tali facoltà dicesi che i singolari non sono percepiti dall'intelletto, allora non potranno in sè ricevere la forma universale, e la formazione degli universali rimane impossibile, com'è infatti, nella teorica di Aristotile.

1778. Finalmente l'addotto paragone non regge affatto in buona logica; poichè il recipiente nel quale entra un fluido ne cambia solamente la forma, lasciando intatta la sua natura od essenza; ma l'oggetto che entra nell'intelletto e ne riceve la forma, perde ancora la sua natura e ne prende un'altra tutto opposta secondo l'ipotesi aristotelica, poichè tale oggetto è un singolare pria di entrare nell'intelletto, e con entrarvi diventa universale. Sicchè il ripiego escogitato da Aristotile per chiarire la sua dottrina cade del

tutto a vuoto, e tal dottrina resta tuttora involta nelle sue insormontabili difficoltà.

1779. Ei bisogna persuadersi nella scienza che l'idea dell'universale è innata, qualunque sia il valore che gli si voglia attribuire; poichè se si ritiene come reale ed obbiettivo in modo tale che l'intelletto lo riconosce solamente nella considerazione delle cose, è d'uopo ammetterne una primitiva nozione nell'intelletto, la cui mercè egli possa riconoscerlo quando egli si presenta innanzi allo sguardo; se poi lo si reputa subbiettivo in quanto che nasce dall'azione dell'intelletto, si dee porre in questa facoltà un primo atto, mediante il quale ella tragga in atto l'universale contenuto solo in potenza nell'oggetto che le vien dato; e poichè tal facoltà è conoscitiva, quel primo suo atto è una cognizione primitiva ch'ella possiede fin dal principio di sua esistenza, e però è innata al pari della nozione indispensabile nell'altro caso antecedente.

1780. Aristotile com'era acutissimo d'ingegno vide bene questa necessità; laonde disse che l'intelletto avea in sè un atto sostanziale; ma non curò di spiegare la natura di un tale atto, limitandosi ad asserire che questo atto dell'intelletto è come un abito ed un lume. Egli usò forse un tal riserbo perchè temea di porsi in contraddizione con sè medesimo, se avesse sviluppato convenientemente quel cenno fugace di dottrina. Imperocchè è fuori dubbio che un atto sostanziale di una facoltà qualunque ella siasi è conforme alla sua natura; quindi siccome l'intelletto per Aristotile è la facoltà degli universali, è chiaro che l'atto sostanziale di esso è una nozione universale; e poichè l'atto sostanziale come quello che costituisce la stessa sostanza dell'intelletto è primitivo ed ingenito, così riesce ad una nozione universale ed innata. Or Aristotile avrebbe con ciò data vinta la puntaglia al divino Platone; quindi si rimase nelle tenebre per celare l'onta di una sconfitta.

1781. Gli Arabi si avvisarono di salvarlo dall'accennata contraddizione con una strana interpretazione della sua dottrina, cioè supponendo che l'intelletto, avente in sè stesso l'atto sostanziale ossia l'universale in atto, non fosse l'intelletto umano, ma un altro intelletto separato da lui, il quale all'occasione de'fantasmi sensibili gli somministrava l'universale ed il rendea atto a ricavare da quei fantasmi le idee.

1782. Ma siffatta interpretazione ripugna alla dottrina di Aristotile, nè la rende più plausibile; in fatti quell'universale in atto denominato atto sostanziale dallo Stagirita è una condizione essenziale dell'intelletto umano perchè egli possa adempiere la sua naturale missione di formare gli universali; dunque deve inerire al medesimo intelletto, il quale altrimenti sarebbe stato mal disposto dalla provvida natura, perchè privo di una condizione indispensa-

bile al compimento delle sue funzioni essenziali. Ei si può dire della sola attuazione dell' intelletto umano ch' ella derivi dall' azione di un altro intelletto a lui superiore; poichè l' intelletto umano è creato in atto dall' intelletto divino e nella sua azione n' è continuamente sostenuto; ma l' intelletto così attuato è l' istesso intelletto umano.

1783. D' altronde questo ripiego degli Arabi non scioglie affatto la difficoltà della dottrina aristotelica; poichè quell' intelletto separato o è l' intelletto divino, od un altro intelletto creato: nel 1.° caso si dà nella teorica di Platone acremente combattuta da Aristotile, poichè Platone poneva appunto nell' intelletto divino gli universali, ed insegnava che la mente umana ivi li apprendesse; nel 2.° si può chiedere: come trovasi l' universale in quell' intelletto creato ch' è tutto simile all' intelletto umano, poichè questo è pur creato? la quistione sarebbe sol rimossa un poco in dietro conservando tutta la sua ingenita difficoltà.

1784. Conchiudiamo adunque che la dottrina di Aristotile intorno all'origine delle idee è ingombra di ostacoli insormontabili e non può rivaleggiare con quella di Platone pel suo scientifico valore.

---

## SVOLGIMENTO DELLA DOTTRINA DI ARISTOTILE PER LOCKE CONDILLAC E GALLUPPI.

1785. La dottrina ideologica di Aristotile è il centro a cui si rannodano tutte le dottrine de' psicologi intorno all'origine delle idee — 1786. La più celebre di queste dottrine nella moderna filosofia è quella di Locke: ella muove dalla negazione delle idee innate — 1787. Locke riduce a due gli argomenti in favore delle idee innate: il 1. si fonda nel carattere universale di queste idee, e il 2. nel loro carattere primitivo — 1788. Modo in cui egli combatte il 1. argomento — 1789. Modo in cui combatte il 2. argomento. Quindi deduce che non vi sono idee innate nella mente umana — 1790. Esposizione della dottrina di Locke sulla origine delle idee — 1791. Conferma di tal dottrina per la sua applicazione — 1792. La dottrina di Locke è vittoriosamente confutata da Leibniz e Cousin — 1793. Leibniz difende il 1. argomento innanzi esposto in favore delle idee innate dichiarando il significato preciso del lor carattere universale — 1794. Difende ancora insieme col Cousin il 2. argomento dichiarando il vero senso del lor carattere primitivo — 1795. E scendendo all' applicazione dimostra l' insufficienza della dottrina di Locke a spiegare la origine delle idee — 1796. Cousin discute ancora la dottrina di Locke intorno alla conoscenza che questi vuol distinguere dall' idea: tal discussione si è già riferita da noi nella Logica trattando della natura delle idee — 1797. Si nota una singolare contraddizione di Locke intorno all' idea di sostanza — 1798. Dottrina ideolo-

gica di Condillac: questi tenta di semplificare la teorica di Locke derivando tutte le idee dalla sola sensazione — 1799. Modo in cui egli distingue l'idea dalla sensazione: trasformazione della sensazione in idea mediante un giudizio — 1800. Distinzione delle idee in particolari e generali: formazione delle idee generali — 1801. Confutazione della dottrina di Condillac; 1. argomento — 1802. 2. argomento — 1803. Si previene una obbiezione de' condillacchiani contro la nostra teorica sul rapporto tra l'idea ed il giudizio — 1804 e 1805. Risposta all'obbiezione — 1806. L'obbiezione proposta dimostra l'impossibilità dell'idea e del giudizio in dottrina di Condillac — 1807. Il Galluppi pur segue la dottrina di Aristotile; ma la rimette sulla via del progresso: esposizione della sua teorica — 1808. Questa teorica isolatamente presa si accosta molto alta verità; ma combinata con altri principî del suo autore dà nel falso — 1809. 1. principio del Galluppi ripugnante ad una benigna interpretazione dolla esposta sua teorica — 1810. 2. principio — 1811. 3. principio — 1812. La dottrina del Galluppi movendo da' principî di Aristotile non può salvarsi dall'errore senza ripugnanza. Si conclude lo svolgimento dell'ipotesi aristotelica.

1785. Siccome la teorica di Platone è il centro a cui metton capo tutte le dottrine degli ontologi sulla origine delle idee, così la teorica di Aristotile è il punto a cui si rannodano tutte le dottrine de' psicologi intorno all'istessa quistione. Egli giova esaminare queste ultime un poco distesamente per vedere la successiva esplicazione delle idee nel campo della scienza.

1786. Giovanni Locke è tra i moderni il più celebre rappresentante dell'opinione di Aristotile; quindi da lui esordiamo lo svolgimento di questa opinione. Il citato filosofo comincia il suo lavoro con una polemica diretta contro la esistenza delle idee innate, poichè ben vedea che se la scienza non dismette assolutamente questa specie d'idee, non può ritenere la teorica che fa le idee tutte acquisite ossia formate dall'intelletto umano.

1787. Egli riduce tutte le pruove in favore delle idee innate a due sole, la 1.ª delle quali è il loro carattere universale, perchè pretendesi di essere tali idee universalmente riconosciute; e la 2. è il lor carattere primitivo, poichè credesi che le medesime sian concepite fin dal primo istante della vita umana; quindi si sforza di abbattere siffatte pruove.

1788. Osserva a tal proposito che non vi ha per gli uomini veruna conoscenza assolutamente universale nè in fatto di speculazione nè in fatto di azione; e per fermo, dic'egli, consideriamo il principio d'identità ch'è il più di tutti universale: questo è ignoto a' selvaggi a' fanciulli agl' idioti che han certo un intelletto al pari degli altri uomini; dunque non vi ha alcun principio speculativo assolutamente universale. L'istesso ci dice de' principî morali riguardanti l'azione; poichè qual principio morale è più universale

di quello che stabilisce il dovere di prestare un culto a Dio? eppure, soggiunge Locke, vi ha de' popoli selvaggi privi di ogni culto religioso; dunque non sussiste la prima pruova in favore della esistenza delle idee innate.

1789. La 2. pruova gli sembra del pari insussistente, poichè le prime cognizioni dagli uomini acquistate non sono certamente a suo avviso il principio d' identità o il dovere del culto verso Dio, ma sono invece le cognizioni de' corpi e delle loro qualità sensibili. Or quando non vi ha cognizioni assolutamente universali e primitive, non vi ha nemmeno idee fornite di tali caratteri, poichè le idee sono i termini della cognizione secondo Locke, e la cognizione non può avere qualità diverse dalle idee; quindi egli conchiude non esservi idee innate nell' intelletto umano.

1790. Dopo questa polemica il filosofo inglese stabilisce la sua dottrina sulla origine delle idee, insegnando che due sono le sorgenti da cui nascono tutte le idee dell' uomo, la sensazione e la riflessione, ossia il senso esterno ed il senso interno: dalla 1. nascono le idee de' corpi e delle loro qualità e modificazioni, e dalla 2. le idee dell' anima o delle sue operazioni. Nate una volta queste due specie d' idee, pretende Locke che elle si possano insieme riscontrare decomporre combinare astrarre e generaleggiare per mezzo delle altre facoltà intellettuali; e così han luogo tutte le varie e molte idee, onde si può comporre l' uman sapere.

1791. In conferma di sua dottrina egli imprende ad ispiegare la origine di molte idee, p. e. delle idee di spazio e di tempo, di causa e di effetto, di sostanza e qualità, dell' infinito, di Dio, e di altrettali. Noi nol seguiremo in questa parte, poichè siamo alla discussione della origine delle idee in generale.

1792. Questa teorica di Locke ha formato oggetto di un esame speciale per Leibniz e per Cousin; e a quel che a noi pare, è stata vittoriosamente combattuta.

1793. Imperocchè rispetto al carattere universale delle idee innate Leibniz ha dimostrato che se non tutti gli uomini mostrano di conoscere alcune verità necessarie sia speculative che pratiche, ciò non prova affatto che elle non siano innate, poichè altro è possedere ossia aver nella mente una verità, ed altro il sapere di possederla, cioè avvertirla attualmente, ed averne la coscienza: tutti gli uomini agiscono secondo queste verità, e tutti possono convincersene mercè l' attenzione che vi portano; elle adunque sono realmente in ogni intelletto, e però hanno un carattere veramente universale. Le idee che entrano in tali verità sono dell' istessa indole e formano la base di ogni altra idea; se non che la mente umana le ha quasi inviluppate e le vede sotto una luce debole ed incerta, poichè non vi porta fin dal principio la sua attenzione; quindi na-

sce il dubbio intorno all' esistenza loro. Siffatte verità ed idee son necessarie, e la loro necessità non è nè può essere un dato dell' esperienza: la mente umana allorquando vi riflette le vede brillare di una luce tutto propria, la quale genera l' assenso generale degli uomini che n' è un semplice indizio od una ripruova, e non già la causa efficiente; dunque a tutta ragione possonsi dire innate.

1794. Quanto poi al loro carattere primitivo dimostrano il Leibniz ed il Cousin che le verità universali e necessarie non sono primitive nel senso che siano le prime cose percepite dallo spirito, poichè le prime cose che questi percepisce son le sensazioni, e può ben dirsi che la sua vita comincia con le sensazioni; ma all' occasione delle sensazioni concepisce immediatamente le suddette verità senza il bisogno di un' analisi o di una dimostrazione; quindi son primitive, perchè non ricavate da alcun principio anteriore.

1795. Oltre questa risposta generale alla polemica di Locke i due filosofi sullodati accompagnano il filosofo inglese in tutto lo svolgimento particolare di sua dottrina, dimostrando l' insufficienza della medesima nel rendere ragione della genesi delle idee ch' egli imprende a dispiegare; quindi concludono che la sensazione e la riflessione, ossia il senso esterno ed il senso interno, o in breve l' esperienza giusta il sentimento di Locke, non sono l' unica sorgente delle idee.

1796. Il Cousin discende ancora alla discussione della teorica di Locke intorno alla conoscenza che questi distingue dall'idea e ripone in un rapporto di convenienza o ripugnanza tra due idee o di un' idea con sè stessa, e la confuta sotto ogni rispetto poggiando sulla dottrina di Reid intorno alla percezione immediata: noi abbiam riferito nella logica in proposito della natura delle idee tutte le pruove più convincenti e necessarie per tale confutazione, e però attualmente ce ne passiamo.

1797. Vogliamo solo notare un singolarissimo difetto della dottrina lockiana nella sua applicazione. Il Locke non riesce a spiegare mediante l' esperienza la idea di sostanza; poichè infatti per il senso sia esterno che interno l'uomo non percepisce altro che sensazioni, le quali son pure modificazioni passaggere e variabili; quindi nega l' esistenza di tale idea, quantunque ne riconosca l' utilità nella scienza, poichè questa idea è il sostegno e la base di ogni discorso. Or qui vedete l' incoerenza del filosofo: vi è un' idea ch' è la base ed il sostegno di tutte le altre, la si riconosce come tale; e poi si nega la sua esistenza, perchè la sua origine non può spiegarsi per l' esperienza. Or ciò non mostra invittamente che tutte le idee non possono derivare dall' esperienza? Ma Locke era preoccupato dalla verità della sua ipotesi favorita; quindi nel contrasto tra la sua ipotesi e l' evidenza rinnegò l' evidenza e ritenne la ipotesi.

Ei pare che non vi abbia un argomento più splendido di questo del potere de' pregiudizi anche sulla ragione de' filosofi.

1798. La dottrina di Locke fu ripigliata dal Condillac, e ridotta ad una forma un po' più semplice, la quale costituisce il puro sensismo. Infatti osservò il Condillac che la riflessione lockiana non fa altro che avvertire le modificazioni del *me*, e non le produce da sè stessa; or queste modificazioni vengono in lui prodotte dalla sensazione; dunque la sensazione è la prima e sola sorgente delle idee.

1799. Ma come accade che le sensazioni divengano idee? L'idea, soggiunge il Condillac, differisce dalla semplice sensazione, poichè questa è una pura modificazione del *me*, e l' idea rappresenta ancora qual cosa di esterno al *me*; ora il giudizio è quello che percepisce un di fuori e dà alla sensazione un carattere rappresentativo; dunque le sensazioni trasformansi in idee per mezzo di un giudizio.

1800. Le idee son particolari e generali: le prime ci rappresentano un solo oggetto, e le seconde son de' modelli a cui raffrontiamo più oggetti simili che ne sono rappresentati; quindi la formazione delle idee generali non è difficile, poichè basta percepire contemporaneamente più cose e riscontrarle insieme per ravvisare la relazion di simiglianza che una di esse ha con le altre, ed in tal guisa la idea di quella diviene generale.

1801. Questa dottrina pare la più semplice di tutte; ma nasconde in sè due petizioni di principio. Imperocchè il giudizio per Condillac nasce dal paragone delle idee e consiste propriamente nel sentire la relazione di due idee; dunque logicamente le idee sono anteriori al giudizio, poichè è evidente che se non hannosi già le idee, non si ponno paragonare tra loro e vederne la relazione; d'altronde le idee nascono da un giudizio, poichè il giudizio è quello che dà alle sensazioni il carattere rappresentativo e le trasforma in idee. Or non è questa un' evidente petizione di principio?

1802. Inoltre un' idea particolare per Condillac diviene generale quando la si ravvisa come tipo o modello di più oggetti che vi si rapportano mediante un giudizio; dunque la formazione delle idee generali presuppone il giudizio. Ma il giudizio d' altra parte presuppone le idee generali, poichè allorquando più oggetti si rapportano ad un' idea per giudicarli, si sottintende che ella ne sia il tipo od il modello e però sia un' idea generale. E non è questa un' altra petizione di principio?

1803. Noi prevediamo una speciosa obbiezione che i seguaci di Condillac potrebbero rilevare dalla nostra dottrina per impugnare questa critica di lui; poichè noi manteniamo che ogni idea contiene in sè un giudizio, e che l' idea dell' Ente che certo è generale, è primitiva ed innata; dunque per noi ancora l' idea generale suppone il giudizio, come il giudizio suppone l' idea generale. Or se la

cosa è così, non cadiamo noi pure in una petizione di principio?

1804. Ma è da avvertire che l'idea ed il giudizio in nostra dottrina distano le mille miglia dall'idea e dal giudizio in dottrina di Condillac; poichè l'idea per noi non è una sensazione trasformata come l'è pel filosofo francese; bensì è l'oggetto stesso intelligibile e reale che sta in rapporto con la mente ed è da lei conosciuto: quest'oggetto si offre alla mente nel periodo intuitivo com'è in sè stesso cioè con le sue proprietà e relazioni reali, e la mente così lo apprende; dunque siccome il giudizio per noi consiste nell'apprendere un oggetto con le sue relazioni, così è chiaro che l'idea in sè contiene il giudizio. Ed invero l'idea dell'Ente in nostra dottrina si apprende in relazione con l'idea di esistente; dunque è un vero giudizio.

1805. Ma per Condillac l'*io* non apprende che sole e pure sensazioni, e nulla propriamente percepisce di esterno a sè, poichè a detta sua il pensiere non può uscire fuori di sè e non pensa altro che le proprie modificazioni, sia che elevisi ne' cieli sia che discenda negli abissi; or quando l'*io* non percepisce nulla di esterno e non ne ha l'idea innata, come mai può rappresentarsi qual cosa di esterno, e dare alle sensazioni un carattere rappresentativo del medesimo? forse la mente umana può rappresentarsi qualche cosa che non ha mai percepita e della quale non ha in sè stessa nozione di sorta nè sensibile nè intelligibile?

1806. Vedete adunque a che riesce la obbiezione proposta in difesa di Condillac: ella non inferma la nostra opinione sul rapporto del giudizio con l'idea, e lasciando in tutto il vigore la contraddizione della sua ipotesi giunge a farci vedere una logica impossibilità di ammettere in essa fin l'esistenza dell'idea e del giudizio.

1807. Il Galluppi ha pur seguito la dottrina di Aristotile sulla origine delle idee, ma ha un merito maggiore rispetto al Locke ed al Condillac; poichè questi due filosofi aveano respinto un poco indietro la scienza, l'uno stremando e l'altro annullando totalmente l'azione dell'intelletto nell'apprensione delle idee, ed egli per l'opposto la rimette sulla via del progresso riabilitando l'intelletto al compimento delle sue antiche funzioni. In fatti insegnò il Galluppi che la sensazione e la riflessione ossia il senso esterno ed il senso interno non ci danno alcuna idea, come pretende il Locke, ma ne somministrano solamente la materia, e l'intelletto è quello che sotto il nome di analisi e di sintesi elabora tal materia distinguendo riscontrando e ricomponendo i suoi elementi e ne ricava le idee; talchè l'idea in sua dottrina è il prodotto della meditazione sopra i sentimenti. Inoltre i sentimenti non sono per lui tutto l'oggetto della conoscenza, poichè egli ammette ancora de' rapporti reali ed obbiettivi, come son quelli tra la causa e l'effetto la sostanza e la modificazione, che il solo intelletto percepisce per la sintesi reale;

quindi a forza di buon senso salvasi dal subbiettivismo e dal sensismo.

1808. Questa teorica benignamente interpretata si accosta di molto alla verità, quando però la si voglia isolare dalle altre opinioni del suo autore; poichè ella ritiene tutti gli elementi integrali della conoscenza, cioè il sensibile e l'intelligibile, e riconosce quest'ultimo anche in parte reale ed obbiettivo; laonde potrebbe sfuggire agli errori de' sensisti da un lato e de' subbiettivisti dall'altro; e se dichiarasse il senso come semplice strumento ed aiuto dell'intelletto assegnando a questo esclusivamente l'ufficio di percepire l'oggetto conoscibile, darebbe veramente nel segno.

1809. Ma ci duole di osservare nell'illustre scrittore alcuni altri principî che ripugnano a questi dati pregevoli della dottrina; infatti dice una volta il Galluppi che la sintesi non fa altro che ricomporre ciò che l'analisi ha decomposto, ed un'altra che i giudizi di causa e di sostanza sono analitici ossia identici; ora i rapporti di causa ad effetto e di sostanza a qualità non sono certo elementi sensibili preparati dall'analisi nel suo lavoro su i sentimenti; dunque la sintesi non può trovarli, ma li deve foggiare da sè stesso ed aggiungerli a' sentimenti. Allora dove sussiste più il lor valore reale ed obbiettivo?

1810. Ancora, essendo i giudizi di causa e di sostanzà analitici ossia identici, i rapporti di causa ad effetto e di sostanza a qualità che in sè racchiudono, diventano rapporti d'identità; ma i rapporti d'identità per Galluppi sono ideali, cioè semplici modificazioni della mente, fuori della quale non sussistono; dunque quegli altri rapporti hanno il medesimo valore ideale e subbiettivo.

1811. Finalmente gli universali che formano il più nobile elemento della cognizione, ad avviso del Galluppi, son puri concetti della mente e si formano da lei medesima con due atti di analisi e due di sintesi, e fuori di nostra mente non vi ha che oggetti particolari; or la scienza che è degli universali, qual valore ha in questa ipotesi più di quello che il Kant a lei concede?

1812. Vedete dunque le ripugnanze che vi presenta la dottrina del Galluppi, quando muove da' principî di Aristotile sulla origine delle idee, e cerca poi salvarsi da' pericoli a cui soggiace per sua natura, il più grave de' quali è il subbiettivismo. Noi qui terminiamo lo svolgimento della ipotesi aristotelica, poichè non sappiamo che siasi spinto innanzi con fortuna migliore da altri filosofi.

## DOTTRINA IDEOLOGICA DI KANT.

**1813. Svolte le dottrine di Platone e di Aristotile sulla origine delle idee, bisogna esaminarne altre due proposte dal Kant e dal Rosmini, perchè hanno un' indole speciale — 1814. Si esordisce dalla dottrina di Kant esponendone la sola parte che riguarda la origine delle idee — 1815. Kant riduce la quistione sulla origine delle idee a quella intorno alla possibilità dei giudizi — 1816. Distingue i giudizi in analitici e sintetici e divide questi in empirici e puri ossia a *posteriori* ed a *priori* : la formazione dei giudizi analitici e de' sintetici a *posteriori* gli sembra agevole, ma quella dei sintetici a *priori* gli presenta una difficoltà — 1817. Modo in cui risolve tal difficoltà — 1818. Le cose conosciute non si distinguono dagli stessi concetti che formasi l' intelletto — 1819. I concetti son la materia delle idee le quali son prodotte dalla ragione coll' imprimere a tal materia la forma dell' assoluto : idea teologica, idea psicologica, ed idea cosmologica — 1820. Critica della esposta dottrina : questa forma il subbiettivismo ed ha un carattere originale : suo divario dalle dottrine di Aristotile e di Platone — 1821. Essa è un idealismo puro ed uno scetticismo ragionato; quindi è regressiva — 1822. Ripugna al buon senso — 1823. ed alla Logica — 1824. Secondo tal dottrina l' intelletto potrebbe a suo grado trasformare gli oggetti reali applicando alla sua materia or l'una or l'altra delle proprie forme — 1825. Ripugnanza che in sè contiene — 1826. Gli oggetti dell' esperienza non mostrano alcun carattere della loro derivazione dalle forme dell' intelletto — 1827. Le forme della conoscenza non appariscono allo spirito col carattere subbiettivo — 1828. Questa ragione sta contro tutto il sistema di Kant — 1829. Stravaganza di un tal sistema — 1830. Conchiusione della critica di Kant.**

1813. Compiuto lo svolgimento delle due soluzioni date da Platone e da Aristotile alla quistione sulla origine delle idee, ragion vuole che prima di risolverci a quale di esse dobbiamo prestare il nostro assenso, ne esaminiamo due altre proposte dal Kant e dal Rosmini, poichè hanno un'indole speciale e portano in sè l'impronta del genio. Cominciamo dalla soluzione Kantiana, rispetto alla quale vediamo un progresso nell' altra del Rosmini.

1814. Per l' innanzi si è più volte osservato come il Kant distingue due elementi essenziali nella cognizione, l' uno materiale e l'altro formale, ben discernibili tra loro per un carattere singolare che ha ciascuno di essi, e si è scorta pur l'analisi da lui istituita nel farne la rassegna; senza ripetere adunque l' istessa cosa, notiamo solamente il punto di veduta speciale in cui si considera la quistione sulla origine delle idee.

1815. Il Kant insegna che conoscere è giudicare, poichè noi non conosciamo alcuno oggetto senza concepirlo sotto alcune forme

generali, ossia senza apprenderlo come il soggetto di alcuni generali attributi, il che vale appunto giudicare; quindi la quistione intorno alla origine della conoscenza si riduce a quella intorno alla possibilità de' giudizi.

1816. Or i giudizi sono analitici o sintetici, ed i sintetici sono a *posteriori* od a *priori*: la formazione de' giudizi analitici e dei sintetici a *posteriori* non presenta veruna difficoltà, poichè rispetto ai primi è chiaro che nascono dall' analisi del concetto che noi abbiamo del soggetto loro, e l' esperienza è quella che ci somministra i secondi mostrando il predicato congiunto al lor soggetto; ma i sintetici a *priori* son quelli che richiamano tutta l' attenzione, poichè i loro predicati non ci son dati dall' esperienza, nè si possono ricavare dall' idea del loro soggetto. Come dunque son possibili?

1817. L' intelletto ch' è la facoltà di giudicare, dice il Kant, ha una virtù spontanea, per la quale in occasione dell' esperienza trae da sè stesso quei predicati, e li sopraggiunge alle intuizioni sensibili che la medesima gli porge: così forma il concetto delle cose e ne acquista la conoscenza.

1818. Ei non bisogna porre alcun divario tra le cose conosciute ed i concetti che son formati dall'intelletto nel modo or mentovato; poichè le cose conosciute non ci presentano che materia e forma: la lor materia consiste nelle sensazioni che sono un prodotto del senso, e la loro forma è riposta nelle categorie provenienti dalla spontaneità dell' intelletto; dunque le cose conosciute non sono altro che concetti della mente, e l'intelletto è l'autore della natura e delle leggi che ne governano l' azione.

1819. Oltre i concetti il Kant ammette pur le idee; ma queste non somministrano alcuno elemento alla cognizione, e servono solo a dirigerla e ridurla a forma di un sistema: esse sono un parto della ragione la quale ha in sè la forma dell' assoluto, cioè l' ideale, ed imprimendola a' concetti da' loro un' unità suprema ed assoluta. Così nasce l' idea teologica, ossia l' idea di Dio causa prima ed assoluta; l' idea psicologica, cioè l' idea dell' io soggetto assolutamente semplice ed uno; e l'idea cosmologica ch' è l'idea dell'universo, totalità assoluta delle cose.

1820. Questa dottrina costituisce propriamente il subbiettivismo ch' è un nuovo sistema tutto escogitato da Kant. Voi qui vedete un carattere deciso di originalità che non è improntato nè da Aristotile nè da Platone; infatti Aristotile non dà alcun valore obbiettivo e reale all' elemento intelligibile delle conoscenze, ma crede alla realtà dell'esperienza che il Kant dichiara fenomenica; e Platone tuttochè sembri di trattare la materia e il mondo sensibile come un'ombra ed un' immagine, ritiene però le idee come eminentemente reali ed obbiettive.

1821. Questa dottrina è un idealismo puro ed uno scetticismo ragionato, siccome altrove si è avvertito, e però non offre alcun progresso nella scienza, se pur non vogliasi confondere la distruzione col progresso. L'autore per stabilirla ha manomesso ad un tempo la logica ed il buon senso.

1822. Ed invero non ripugna al buon senso che il nostro intelletto sia l'autore della natura e delle sue leggi? noi risentiamo tutta l'azione delle forze naturali, e gemiamo il più sovente sotto il peso de' mali che ci adducono. La natura sta di rincontro a noi ed ha un titolo di realtà pari al nostro: noi non possiamo che studiarla, e le conoscenze che ne acquistiamo deggiono essere verificate mercè il riscontro con la medesima, se vogliano pretendere ad un grado di verità. Quanti concetti ha foggiato lo spirito umano il valore de' quali si è smentito per l'osservazione della natura? dunque il subbiettivismo ripugna al buon senso.

1823. La logica non gli è meno sfavorevole. Imperocchè le forme dell'intelletto ad avviso del Kant sono indipendenti dalla esperienza; intanto egli pone che non possano applicarsi fuori dell'esperienza. Or ciò non vuol dire che l'esperienza sia la base e il fondamento di queste forme? come dunque si può dire che elle siano invece la condizione per cui divien possibile l'esperienza, giusta la pretensione del Kant?

1824. Avendo l'intelletto molte e varie categorie, la cui mercè compone gli oggetti dell'esperienza, non sembra plausibile che egli variando il suo lavoro sintetico potesse trasformare a suo grado gli oggetti sperimentali? p. e. formare un eroe di un umile artigiano? eppure gli oggetti dell'esperienza non mutano la loro natura a grado del nostro intelletto.

1825. Inoltre la spontaneità dell'intelletto pone le forme della conoscenza, quando s'incomincia a ricevere le sensazioni dall'esperienza, e mediante queste forme si conoscono le cose esistenti. Or vedete la ripugnanza: l'intelletto non intende e non conosce le cose esistenti pria delle sensazioni; intanto pone delle forme atte a farne conoscere la esistenza, e però corrispondenti alle medesime. Or come è ciò possibile? se si trattasse di conoscere la semplice possibilità delle cose, in buon'ora; se vi fossero nell'intelletto le idee di tali cose, come accade nell'intelletto divino, non ripugnerebbe di produrne le forme corrispondenti. Ma quando l'intelletto non ne conosce affatto nulla, è inconcepibile che egli ne produca le dette forme: ciò sorpassa la virtù creatrice di Dio medesimo al di sopra della quale non vi ha certo virtù maggiore, poichè Dio ha le idee delle cose create.

1826. Gli oggetti dell'esperienza han caratteri tutto opposti alle forme dell'intelletto, poichè essi son tutti particolari e contingen-

ti, e le forme intellettive sono universali e necessarie; come dunque si può pensare che siano un parto dell'intelletto? forse il particolare e il contingente possono dismettere la loro essenza, e divenire l'universale e il necessario, e viceversa?

1827. La conoscenza è per Kant fenomenica, ossia lo spirito umano conosce le cose come gli appariscono; or l'universale e il necessario appariscono forse al nostro spirito come proprie sue forme? per contrario non vede egli e non intende che le forme della conoscenza gli sono imposte, poichè nel pensare non può affatto prescindere dalle medesime?

1828. Quest'argomento calza contro tutta la teorica di Kant, cioè contro le forme di tutte le facoltà; poichè il tempo e lo spazio che presiedono alla sensibilità interna ed esterna, e l'ideale o l'assoluto che governa la ragione, non ci appariscono meno obbiettivi delle categorie dell'intelletto. E per fermo i corpi ci appariscono nel tempo e nello spazio; or se lo spazio e il tempo fossero nostre forme subbiettive, non dovrebbero i corpi apparirci come cose che sono al di dentro di noi?

1829. La nostra ragione è limitata da Kant il quale ne esagera troppo il limite naturale, poichè la separa assolutamente da ogni realtà obbiettiva; ora in questo caso come si può credere che l'assoluto sia una modalità della ragione? l'assoluto non è infinito? e può l'infinito reputarsi un modo del finito? Noi non crediamo che si possa escogitare un'altra ipotesi più stravagante ed illogica di questa, e l'ipotesi hegeliana che rappresenta l'assurdità elevata ad una potenza infinita secondo il linguaggio de' matematici, non la vince che per il modo più chiaro ed esplicito in cui la si espone schiettamente.

1830. Dunque ad onore del buon senso e della logica e nell'interesse della scienza rigettiamola, e manteniamo concordemente con la fede de' dotti e della umanità che conoscere gli oggetti od averne la idea non è l'istesso che produrli: è questo un privilegio esclusivo di Dio creatore il quale pone le cose col pensarle, e non ripugna affatto in Lui; poichè essendo Egli un atto puro assolutamente uno e semplicissimo, il suo pensare convertesi con l'operare. Ma lo spirito umano ch'è essenzialmente finito e relativo ha un pensiere limitato al pari del suo essere; quindi può solo apprendere le cose, e pure in modo limitato, e se pretende di produrle allorquando le conosce, altro non dimostra che il suo orgoglio nascente dall'ignoranza della natura delle cose e di sè stesso.

---

## DOTTRINA IDEOLOGICA DEL ROSMINI.



1831. L' altro filosofo che dopo il Kant pur si eleva sulla turba degl' ingegni volgari nel risolvere la quistione intorno all' origine delle idee, è il Rosmini. Questi fornito di una mente vasta acuta e profonda lascia le impronte del genio dovunque mette mano; quindi le sue opere frutteranno sempre a chi vi pone studio.

1832. Egli s' introduce nell' attuale quistione con la proposta di una speciosa difficoltà, e con un' analisi la più accurata di tutte le più celebri dottrine messe innanzi per risolverla pone in rilievo gli eccessi ed i difetti che contengono a suo modo di vedere ; indi stabilisce la sua teorica speciale.

1833. La difficoltà proposta è la seguente: il giudizio ch' è la forma universale della conoscenza consiste nel riferire un attributo ad un soggetto , e però suppone la idea di un tale attributo nella mente; ma la mente pria di congiungerlo al soggetto speciale del suo giudizio il può congiungere ad ogni altro soggetto possibile, onde la idea di tale attributo è generale; quindi il giudizio suppone l' idea generale. D' altronde l' idea generale suppone il giudizio,

poichè l' idea è generale in quanto può riferirsi a più cose possibili che ella rappresenta come un tipo; or questo riferimento ha luogo appunto in virtù di un giudizio; dunque siccome il giudizio suppone l'idea generale, così l'idea generale suppone il giudizio.

1834. Or come si può uscire di questo circolo? Osserva il filosofo italiano che questa difficoltà si è presentata or sotto una forma or sotto un'altra a tutti quelli che si sono intromessi della quistione intorno all' origine delle idee, e mostra i vari modi con cui sonosi sforzati di scioglierla. Noi nol segniamo in tal rassegna per non ripetere la discussione delle dottrine ideologiche già esposte finora, e ci restringiamo ad esporre e discutere la sola soluzione ch' ei ne ha dato. Dice adunque il Rosmini che la difficoltà proposta si risolve se si ammetta un' idea generale innata nella mente, poichè allora divien possibile il giudizio, e può spiegarsi la origine di tutte le altre idee. A tale oggetto egli ponesi in cerca di tale idea e la ritrova nell' idea dell' essere possibile indeterminato universale.

1835. Per dimostrare che ella è innata usa l' argomento di esclusione; infatti se la idea suddetta non è innata, ella è acquistata e prodotta in noi. Or noi non troviamo verun modo in cui possa avvenire la sua produzione; poichè ella non può venire dalle sensazioni nè esterne nè interne, non dalla riflessione sulle medesime, nè essere prodotta in noi da Dio all' occasione delle sensazioni, nè emanare da noi stessi, nè per virtù nostra formarsi.

1836. E in vero le sensazioni sia esterne che interne son tutte determinate particolari ed attualmente esistenti; dunque non possono somministrarci l' idea dell'essere che ha caratteri tutto opposti, poichè l' essere di questa idea è indeterminato universale e soltanto possibile. La riflessione non fa altro che percepire le sensazioni su cui si volge; dunque nemmeno può cavarne l' idea suddetta che non vi è contenuta.

1837. L' ipotesi che Dio produca in noi l'istessa idea, quando abbiam le sensazioni, coincide con quella degli Arabi sull' intelletto separato, da noi già confutata nell'esame della dottrina di Aristotile. L' emanazione da noi medesimi suppone che quell' idea già fosse in noi, sebbene occulta, e poi si rivelasse; quindi sarebbe innata.

1838. Ripugna finalmente che ella sia prodotta da noi stessi, poichè noi pure abbiamo de'caratteri tutto opposti a'suoi, essendo noi degli esseri determinati esistenti e particolari; oltrecchè la coscienza ci attesta che noi non che produrla ne usiamo solamente nella percezione degli oggetti particolari. Dunque è da conchiudere che l'idea dell' essere possibile indeterminato universale è assolutamente innata.

1839. Ciò posto, la detta idea basta a spiegare l' origine di tutte

le altre idee; poichè tutte le altre idee non sono che l'istessa idea dell'essere vestita di alcune determinazioni più o meno particolari, e la loro origine risulta da un giudizio della ragione, la quale comparando le particolari determinazioni offerte dal senso con l'idea dell'essere ognor presente all'intelletto le sposa insieme, e così fa percepire e conoscere ogni cosa determinata. Sicchè la dottrina del Rosmini ogni idea ha due elementi, l'uno identico in tutte, e consistente nell'idea dell'essere possibile indeterminato universale, e l'altro diverso secondo la diviersità delle idee e riposto nelle determinazioni sensibili.

1840. L'illustre autore conferma la sua teorica sforzandosi di spiegare con essa la origine di tutte le idee essenziali all'intelletto umano: non occorre di accompagnarlo in siffatta ripruova, poichè usciremmo da' limiti della quistione in generale.

1841. Ora avvertite il carattere originale dell'esposta teorica: ella si disforma dalla dottrina di Aristotile, poichè ammette un'idea innata, e poi ricorre all'esperienza ed all'azione della mente per spiegare la formazione di tutte le altre, mentre Aristotile non riconosce veruna idea innata; differisce dalla dottrina di Platone, poichè questi pone tutte le idee innate, mentre il Rosmini ne ritiene solo una, e non la riconosce sussistente in Dio dove sussistono le idee del filosofo ateniese; ha un divario in fine dall'ipotesi di Kant, poichè non fa sussistere l'idea innata nel soggetto conoscente, ma la considera come un lume della mente cui ella vede solo di rincontro a sè stessa e ne usa per conoscere gli oggetti reali.

1842. Ma qual è il valore scientifico della dottrina riguardata in sè stessa? Noi abbiamo in diversi luoghi manifestato la nostra opinione sul suo valore accennando le lacune che vi ravvisa la scienza; or giova aggiungere alcune altre osservazioni speciali per compire la sua critica rispetto all'attuale quistione. La 1. riguarda la difficoltà proposta in sul principio della dottrina: questa difficoltà sussiste realmente, ossia ogni giudizio suppone realmente un'idea generale siccome l'idea generale suppone realmente un giudizio; ma la dimostrazione datane dal Rosmini ci sembra che non sia tutta soddisfacente. Imperocchè egli pretende che il predicato del primo giudizio non essendo congiunto al suo soggetto anteriormente ad un tal giudizio si possa congiungere ad ogni altro soggetto possibile, e però la sua idea è generale. Ma ciò suppone una cosa impossibile, cioè che un predicato si apprenda la prima volta separatamente dal suo soggetto: questa apprensione è impossibile, poichè l'apprensione primitiva di un oggetto avviene per l'intuito il quale percepisce l'oggetto com'è realmente; or non vi ha predicato il quale non sia effettivamente in relazione con un soggetto, ed il Rosmini è in ciò di accordo con noi, poichè servesi di un tal

principio contro il Mamiani parlando della percezione del *me*; dunque antecedentemente al primo giudizio non vi ha idea di un predicato isolato da un soggetto, e però la 1. parte della dimostrazione summentovata mal si regge.

1843. Noi crediamo potersi altrimenti dimostrare questa parte; poichè abbiam veduto più volte che l' idea dell' Ente è in rapporto reale e concreto con tutte le altre idee; quindi il primo giudizio per cui si percepisce un' idea in rapporto con un' altra contiene in sè l' idea dell' Ente, e poichè questa idea è generale, ne conseguita direttamente che ogni giudizio suppone un' idea generale.

1844. La 2. parte della dimostrazione rosminiana ha tutto il valore scientifico, ma ripugna ad un' altra opinione del Rosmini intorno alla natura della sua idea dell'essere possibile indeterminato universale; poichè egli crede che questa idea innata non contenga un giudizio e sia invece la condizione che rende possibile un primo giudizio. Or siffatta opinione è insostenibile, e noi possiam provarlo con un argomento somministratoci dal medesimo Rosmini; infatti egli per dimostrare che la percezione di una cosa esistente si fa per un giudizio dice che apprendere una cosa esistente val quanto apprenderla come esistente, il che è un giudizio; or noi possiam dire parimente che apprendere l' essere possibile è l' istesso che apprendere l' essere come possibile; dunque l' idea dell' essere possibile pur contiene un giudizio.

1845. Nè giova il dire che l' essere possibile è indeterminato e nell' apprenderlo non si percepisce alcun suo modo o determinazione, e che perciò la sua percezione non è un giudizio, stando il giudizio nell'apprendere che una cosa è in un modo o in un altro. Imperocchè la possibilità è pure un modo dell'essere; infatti il Rosmini la ritiene come una delle categorie di modalità; se dunque è innegabile che apprendendo l' essere possibile lo si apprenda come possibile, la sua apprensione non può segregarsi dal giudizio. O vuol dirsi che l' essere possibile non si apprenda come possibile ? ma tra il possibile e l' impossibile non vi ha mezzo ; perciò in questa ipotesi bisognerebbe asserire che l'essere possibile si apprenda come impossibile, il che evidentemente ripugna. D'altronde l' essere indeterminato non esiste in natura, ma è un parto dell' astrazione mentale; or l' intuizione primitiva dell' essere non è certo una funzione astrattiva, poichè ella coglie il suo oggetto com' è realmente, e però in un modo o in un'altro; dunque l' idea dell' essere rosminiano contiene pure un giudizio al pari di ogni altra idea generale.

1846. La 2. nostra osservazione riguarda la soluzione della difficoltà proposta, data dal Rosmini: questa soluzione non rompe totalmente il circolo vizioso, poichè è vero che essendovi nella men-

te umana un' idea generale innata può bene intendersi la formazione del primo giudizio; quindi la 1. parte della proposta difficoltà = com' è possibile il primo giudizio senza un' idea generale = è ben risoluta. Ma la 2.ª parte non l'è ugualmente; cioè = com'è possibile la prima idea generale senza un giudizio ? =; poichè ammettendosi col Rosmini che la prima idea generale è quella dell' essere possibile e che la stessa non contiene un giudizio, pare che ad un tempo si affermi e si neghi la cosa medesima sotto l' istesso rispetto, ossia dicasi che ogni idea generale suppone un giudizio, ed intanto un' idea generale non lo suppone. A noi sembra che l'unico modo di risolvere la difficoltà sia il dire che ogni idea assolutamente è pure un giudizio, come si è dimostrato più volte; poichè allora non vi essendo una reale distinzione e successione tra il giudizio e l'idea bene intendesi come la mente umana nel primo istante di sua vita intellettuale abbia l' idea ed il giudizio.

1847. La 3. osservazione si riferisce al modo in cui dimostra il Rosmini che l' idea dell' essere è innata. Questo modo non ci sembra completo in tutta la sua estensione; poichè sostenendo con gli ontologi che tale idea s'intuisca primitivamente e immediatamente in Dio non si cade nella ipotesi dell' intelletto separato degli Arabi come crede l' illustre filosofo ; infatti l' intelletto umano non è separato da Dio, ma è immediatamente congiunto a Lui in un modo spirituale atteso la presenza sostanziale di Dio a tutti gli spiriti e la sua azione immanente e continua sopra di loro in qualità di causa prima ed universale. Il Rosmini non può ricusare in buona logica questa origine della idea dell' essere, ancorchè l'essere ch' è il suo oggetto si voglia dichiarare solamente possibile; poichè il possibile come possibile sussiste pure in Dio e la prima volta che si apprende, lo si apprende ancora in Lui concretamente, quantunque poi mercè l' astrazione si possa considerare in astratto , cioè separatamente da Dio, e com' è nel nostro intelletto. Il possibile è sempre in una mente divina od umana, e solo per opera astrattiva può considerarsi al di fuori di ogni mente; or noi non crediamo che si ardisca asserire lo spirito umano cominciare a conoscere le cose per via di astrazione ; poichè la logica e la psicologia dimostrano evidentemente il contrario; quindi riteniamo per verità incontrastabile che l' idea dell'essere qualunque, egli siasi, primitivamente s'intuisce in Dio.

1848. L' ultima osservazione rapportasi alla guisa in cui Rosmini deriva dall' idea dell' essere tutte le altre idee; poichè egli pone che l' idea dell' essere entra come un elemento costitutivo in ogni idea. Se con ciò volesse dire che ogni idea dipende dall' idea dell' essere, e però non può aversi senza il suo concorso, darebbe nel segno; poichè ogni idea è un oggetto intelligibile assoluto o relati-

vo: s'è assoluto, è l'istessa idea dell'essere; s'è relativo, s'intende per suo mezzo e propriamente per lui ed in lui; quindi l'apprensione di tale idea è essenziale per apprendere tutte le altre. Ma in altro senso si cade nel panteismo; poichè bisognerebbe credere allora che l'essere assoluto è un elemento costitutivo di ogni altro essere, il che certamente è alieno dalla mente del Rosmini.

1849. Nè ciò spiegherebbe la distinzione delle idee; infatti vi ha delle idee ben distinte tra loro, le quali son totalmente pure, ossia prive di ogni elemento sensibile, come sono le idee dell'Uno dell'Eterno dell'Assoluto dell'Infinito ed altre simili; or qual distinzione avrebbero queste idee per Rosmini, quando egli sostiene che la differenza delle idee nasce dall'elemento sensibile, e che l'elemento intelligibile è identico in tutte? Anche le idee impure ossia miste di qualche elemento sensibile, resterebbero senza una reale distinzione; poichè i sensibili come sensibili son tutti simili tra loro, essendo pure modificazioni del nostro animo; ove dunque sarebbe la distinzione delle idee suddette quando il loroelemento intelligibile fosse identico in tutte e comune alle medesime? tutto al più la loro distinzione sarebbe subbiettiva, non già obbiettiva e reale, come suppone la scienza. Concludiamo adunque che la ipotesi del Rosmini non risolve in modo soddisfacentela quistione intorno all'origine delle idee.

---

## SCIOGLIMENTO DELLA QUISTIONE SULLA ORIGINE DELLE IDEE.

**1850. Si ripiglia la soluzione platonica della quistione sulla origine delle idee, compiuta dal Gioberti. Breve dimostrazione della sua verità — 1851. L'idea non è un prodotto della mente umana, ma u' è semplicemente intuita — 1852. L'Idea è intuita in Dio — 1853. Questo intuito non si limita a Dio ma si estende ancora all'atto creatore e al termine del medesimo che è la creatura; quindi la formola ideale spiega la vera origine delle idee — 1854. Questa teorica rimuove dalla scienza 1. lo scetticismo, 2. l'idealismo, 3. il subbiettivismo, 4. il panteismo, 5. il razionalismo, 6. infine il soprannaturalismo — 1855. 1. obbiezione — 1856. Risposta — 1857. 2. obbiezione — 1858. Risposta — 1859. 3. obbiezione — 1860. Risposta — 1861. 4. ed ultima obbiezione — 1862. Risposta — 1863. Si ritiene l'esposta teorica come la più soddisfacente.**

1850. Nella discussione finora istituita delle più celebri dottrine escogitate per risolvere la quistione sulla origine delle idee noi abbiam veduto come quelle che si rannodano all'ipotesi di Aristotile

presentano difficoltà insormontabili al par di quelle proposte dal Kant e dal Rosmini, mentre le altre che si connettono all'ipotesi di Platone si accostano sempre più da vicino al loro scopo sino a quella del Gioberti che ci è sembrata propriamente d'imbroccarlo; quindi non esitiamo un nulla ad appigliarci alla sua opinione. E perchè non sembri che l'abbracciassimo senza cognizione di causa, come dicesi, la ragioniamo brevemente sforzandoci ancor di sciogliere alcune difficoltà che le si oppongono.

1851. L'idea è oggetto del pensiero, e come tale non può reputarsi una produzione del medesimo nello spirito umano; poichè se il pensiero non esiste e non agisce è impossibile che ei produca qual cosa; or egli esiste ed agisce appunto per l'azione illuminatrice delle idee. Infatti il pensiere nel periodo diretto e spontaneo al quale si riporta la prima origine delle idee è passivo anzi recettivo ed è un termine dell'atto creativo di Dio; Dio vibra al di fuori di sè stesso un raggio della sua luce intelligibile, ed in tal guisa lo mette in essere; quindi non può credersi senza contraddire al principio di causa che il pensiero umano produca l'idea cioè l'oggetto intelligibile al cui splendore si accende per la prima volta. Dunque l'idea non è prodotta, bensì è veduta od intuita semplicemente dal nostro pensiero, e però la prima origine delle idee è intuitiva.

1852. Inoltre l'idea consistendo nell'oggetto del pensiero è al par di questo oggetto assoluta o relativa: quando è relativa non s'intende per sè stessa, ma per un'idea assoluta che la rende intelligibile, nè può apprendersi senza la medesima; quando poi è assoluta, è per sè stessa intelligibile. Sicchè l'intuizione delle idee implica sempre l'intuizione dell'intelligibile assoluto; or l'intelligibile assoluto è Dio solo, poichè Egli solo è causa e ragion prima di ogni cosa intelligibile; dunque le idee s'intuiscono tutte in Dio.

1853. Ma Dio s'intuisce dallo spirito umano in quanto è in rapporto con lui ed a lui partecipabile, ed il vero e reale rapporto per cui gli si partecipa è la creazione; dunque le idee non possono apprendersi in Dio che per l'intuito della creazione. Finalmente la creazione come rapporto reale e concreto è inapprensibile senza i suoi termini che sono Dio e il mondo, il Creatore e la creatura, ossia l'Ente e l'esistente; dunque le idee s'intuiscono per l'intuito dell'Ente della creazione e dell'esistente. Sicchè la formola ideale presiede alla 1. parte dell'ontologia in quanto che ella dà la vera soluzione del problema sulla origine delle idee.

1854. Questa soluzione rimuove dalla scienza tutti gli errori più funesti a cui la menano le altre dottrine; ella rimuove infatti 1. lo scetticismo, poichè pone a base della scienza l'intuito del vero assoluto, cioè dell'essere assoluto in relazione con la mente; 2. l'idea-

lismo, poichè all'intuito del vero assoluto aggiunge pur quello del vero relativo, ossia dell' essere contingente e finito sia spirituale sia corporeo; 3. il subbiettivismo, poichè dà l' idea come oggetto e causa del pensiere, e non già come produzione del medesimo; 4. il panteismo, poichè connette l' Ente e l' esistente nell' umano pensiere col rapporto di creazione libera e sostanziale; 5. il razionalismo, perchè limita l' intuito al solo elemento intelligibile dell' Ente; 6. infine il sovrannaturalismo, poichè stabilisce l' intuito come una funzione ordinaria e naturale dell' intelletto umano.

1855. Noi abbiamo altrove disciolte varie difficoltà opposte a tal dottrina; ma giova esaminarne alcune altre per vedere com'ella ne trionfi compiutamente. Si oppone in 1. luogo che la dottrina di Gioberti non stabilisce un nesso logico tra le idee quando le connette per l' idea di creazione; poichè il nesso logico è necessario e la creazione è contingente.

1856. Ma è da avvertire che il nesso logico propriamente è un rapporto con cui le idee si connettono insieme e dipendono le une dalle altre a segno da formare un ordine che però dicesi logico; or quando vi ha due sorta d' idee cioè idee assolute ed idee relative, bisogna ammettere due specie di relazioni logiche, l' una di quelle che intercedono tra le idee assolute e però sono assolutamente necessarie, e l'altra di quelle che passano tra le idee relative e le assolute, e però hanno una necessità ipotetica atteso la contingenza di un loro termine; altrimenti la scienza che ricerca le relazioni delle idee restringerebbesi solo a Dio al quale si rapportano le idee assolute. La scienza dell' uomo non può sussistere senza le idee relative, anche quando si versi intorno all' essere assoluto; poichè questi deve essere in relazione con la mente umana, affinchè ne sia conosciuto; or la relazione tra l' assoluto e la mente umana, quantunque logica, non è solo ipoteticamente necessaria? La scienza è la cognizione delle cose per le loro cagioni; dunque suppone le idee delle cose che possano avere una cagione; e queste cose, e però le loro idee che sono le cose medesime in quanto son conosciute, sono essenzialmente relative. Le cagioni di queste cose poi essendo superiori alle medesime hanno un carattere assoluto ed un rapporto con esse il quale è il rapporto di causalità; or la realtà di questo rapporto non è ipotetica come quella che suppone la realtà dell' effetto la quale è eminentemente relativa? Dunque la idea di creazione come rapporto tra le idee assolute e le idee relative è un vero nesso logico, e non può dismettersi senza rendere la scienza impossibile allo spirito umano.

1857. Si oppone in 2. luogo che la dottrina del Gioberti sull' intuito delle idee conduce allo scetticismo, poichè questo intuito non coglie la essenza, la quale consiste in ciò che l' essere è, e non è

una parte dell'essere; quindi chi la ignora nulla intende ed è incapace di scienza.

1858. Ma ei bisogna distinguere l'essenza reale dell'essere dalla sua essenza razionale: questa è ciò ch'è l'essere in quanto è conoscibile all'umana ragione, e la sua idea è indispensabile per la scienza dell'uomo; quella poi è come il centro o la radice dell'essere da cui rampollano tutte le proprietà e relazioni del medesimo essere, ed è occulta allo spirito umano; questi infatti nella conoscenza delle cose vede sempre un vuoto ed una lacuna, la quale s'ingrandisce a misura che più le studia, e gl'ispira quella modestia ch'è il contrassegno della verace sapienza. Qualunque sia l'essere che forma l'oggetto della sua scienza, l'uomo non può a meno di riconoscere la propria impotenza di penetrarne la essenza reale; poichè se quell'essere è Dio, egli resta abbarbagliato dall'immenso splendore della sua luce ed appena ne percepisce qualche debole raggio; s'è la natura, ei non giunge a ravvisarne che la faccia esteriore, conoscendone solo alcuni fatti più luminosi, e quelle ch'ei dice ragioni di questi fatti nelle scienze naturali, non sono altro che fatti primitivi, al di là de' quali non può risalire; s'è infine egli stesso, quante tenebre ei non scorge in sè medesimo che rendono la scienza di lui più difficile di tutte le altre? I misteri son compagni indivisibili del nostro sapere, e noi possiamo rassomigliare le cose da noi conosciute ad un punto luminoso in mezzo ad un vasto tenebrio, il qual punto diviene a noi visibile col favor delle tenebre da cui è circondato. Ora i misteri corrispondono in dottrina di Gioberti all'essenza reale delle cose; quindi se non vogliamo fare mal viso alla fede che ne' misteri si fonda, ci è forza il ritenere la limitazione da lui assegnata all'intuito delle idee. Nè questa limitazione conduce allo scetticismo, poichè l'intuito abbraccia tutto l'elemento intelligibile dell'essere, mentre lo scetticismo esclude ogni elemento dell'essere dall'umana conoscenza.

1859. Si oppone in 3. luogo che la dottrina del Gioberti mena al panteismo, poichè l'esistente nella sua specie e nel suo genere non è diverso dal possibile; quindi siccome in tal dottrina il possibile sussiste nell'Ente, e s'immedesima con lui, così l'esistente s'immedesima con l'Ente.

1860. Ma notate che l'esistente come termine dell'intuito non è l'esistente in genere o in specie secondo la pretensione degli oppositori, ma l'esistente individuo e reale come termine dell'atto creativo; quindi non s'immedesima col possibile. Il possibile secondo il Gioberti è il tipo dell'esistente, e sotto questo aspetto sussiste nell'Ente; tal è ancora il genere o la specie in dottrina del medesimo scrittore: l'esistente nasce dall'individuazione del suo tipo o genere, la quale individuazione ha luogo per l'atto creatore dell'Ente.

Ov'è dunque la pretesa identificazione de' due termini della formola ideale? l'obbiezione proposta poggia sovra un falso supposto, e però non può imporre a coloro che vogliono procedere a filo di logica nella esplicazione del sistema a cui si oppone.

1861. Si oppone in 4. ed ultimo luogo che la perennità dell'intuito ripugna alla fede; poichè la fede ha per oggetto cose invisibili; quindi non può aver luogo verso Dio, quando per l'intuito si veda Dio perennemente.

1862. Ma se l'intuito osserva un lato solo dell'Ente, cioè il lato intelligibile, noi non vediamo in che modo possa ripugnare alla fede quando questa ha per oggetto il lato sovrintelligibile dell'Ente. La perennità dell'intuito non deve offrire alcuna difficoltà; poichè l'atto primo della mente il quale lo costituisce, nella sua durata immanente serba sempre la propria essenza e limitazione, almeno in questa vita; quindi il sovrintelligibile non vien manco giammai, e però la fede ha sempre il suo oggetto e fondamento.

1863. Riteniamo adunque la teorica del Gioberti come la più soddisfacente nel risolvere la quistione sulla origine delle idee.

---

## DEL LINGUAGGIO: SUA NATURA E DIVISIONE.

**1864. Alla quistione sulla origine delle idee rannodasi strettamente quella del linguaggio — 1865. Determinazione della natura del linguaggio. Il linguaggio suppone le idee — 1866. Linguaggio interno — 1867. Il linguaggio interno non è causa produttrice delle idee: la teorica opposta conduce al subbiettivismo — 1868. Linguaggio esterno: si dimostra che le idee formano il significato del medesimo — 1869. Altra ragione di questa verità — 1870. Divario tra il linguaggio interno ed il linguaggio esterno nella espressione delle idee — 1871. Attinenza reciproca tra le due specie del linguaggio — 1872. Spiegazione dell'altro ufficio del linguaggio, consistente nella determinazione delle idee — 1873. Divisione del linguaggio: il linguaggio interno non soffre divisione di sorta — 1874. Divisione del linguaggio esterno in naturale ed artificiale: linguaggio naturale — 1875. Ragione del rispetto che la contemplazione della natura incute all'uomo verso Dio — 1876. Lo spirito umano esprime Dio al maggior grado tra tutte le altre creature che sono oggetto di cognizione naturale — 1877. Linguaggio artificiale, e sua suddivisione — 1878. Divisione della parola scritta in ideografica e fonetica — 1879. Conchiusione della divisione del linguaggio.**

1864. Agitando la quistione sulla origine delle idee abbiam veduto che l'intuito da sè solo non basta a spiegare la cognizione delle medesime; poichè questa è attualmente chiara determinata e distinta, laddove per l'intuito solo è vaga e confusa; ma vi occorre

l' opera della riflessione, la quale dà alla cognizione la sua distinzione e chiarezza. Or la parola è quella che attua la riflessione portando il suo sguardo sull' oggetto presente allo spirito e fissandolo ad una parte determinata di esso; quindi la parola concorre eziandio all' acquisto delle umane cognizioni. A tale oggetto non possiamo compiere la prima parte dell'ontologia senza discorrere del linguaggio per vedere qual è il suo ufficio preciso in rapporto alla cognizione.

1865. Cominciamo dallo stabilire la natura del linguaggio, poichè altrimenti è impossibile di sostenere alcuna discussione intorno al medesimo. Il linguaggio è un sistema di segni atti ad esprimere e determinare le idee. Esso presuppone le idee innanzi alla mente; infatti se la mente non ha le idee, com' è possibile di determinarle ed esprimerle? Le idee sono il significato dei segni onde consta il linguaggio e costituiscono tutta la loro forza e valore; or non vi ha segno senza il suo significato, poichè il segno è ciò che significa qualche cosa; dunque è evidente che il linguaggio suppone le idee.

1866. Ma in che consiste il segno di un' idea? come ponno essere significate le idee? Il segno di una cosa è ciò che dimostra la stessa cosa; or l'idea essendo obbiettiva e intelligibile dimostra sè stessa alla mente umana la quale non fa altro che riceverne il lume; come dunque può esservi il segno di un' idea. Ma osservate che l' idea quando apparisce alla mente umana e l'irradia con lo splendore della luce sua propria, produce nella mente un' impressione la quale noi diciamo concetto; ora il concetto essendo un effetto dell' idea ha il più stretto nesso logico con la medesima, qual è il nesso tra la causa e l' effetto; per tal ragione esso corrisponde all'idea come effetto alla sua causa, e la ritrae ancora ed esprime naturalmente, poichè è di sua natura spirituale e intelligibile al pari di essa; dunque è vera parola e vero segno dell' idea, come quello che per la sua natural simiglianza ed associazione può significarla e rappresentarla al pensiero, poichè la parola è la espressione dell' idea. Ma il concetto è tutto interno, poichè è una passiva modificazione della mente, fuori della quale non può sussistere; quindi possiam dirlo parola interna. Sicchè il primo segno dell' idea è la parola interna o il concetto.

1867. Limitandoci a questo segno non vi è dubbio che l' idea sia quella che produce la parola, e non viceversa; quindi il linguaggio interno non può affatto considerarsi come causa delle idee. La opposta dottrina è il più puro subbiettivismo, poichè suppone che il concetto della mente umana produce l'idea, ossia l'oggetto concepito.

1868. Concepitasi l'idea dalla mente è chiaro che si può manifestarla esternamente mercè un' altra parola, qual'è per esempio la voce articolata che noi emettiamo nel parlare: questa parola

seconda dicesi esterna, poichè ferisce i sensi nostri e quei degli altri uomini, ed esprime pure l'idea, sebbene mediatamente. Infatti quando noi parlando proferiamo delle parole esterne di nota significazione, noi e gli altri le intendiamo in quanto apprendiamo le idee che significano: rispetto a noi ciò è evidente, poichè senza le idee nulla intendiamo nè internamente nè esternamente, e però le parole esterne non significano per noi il concetto di nostra mente, bensì l'idea corrispondente al medesimo. Rispetto agli altri può ben dimostrarsi; ed invero se gli altri a cui parliamo non intuiscono l'idea concepita da noi, ei non afferrano il nostro concetto e non c'intendono; quando poi l'intuiscono, se noi esprimiamo malamente quell'idea, essi non consentono alle nostre parole e ci redarguiscono; dunque il significato delle nostre parole inteso dagli altri non è il nostro concetto, sibbene è l'idea che gli corrisponde.

1869. Aggiungete che se noi interroghiamo soltanto gli altri con le nostre parole senza suggerire il nostro concetto, eglino intendon pure le nostre parole quando siano di nota significazione; dunque è fuori dubbio che il vero significato delle parole esterne consiste propriamente nelle idee; ed il concetto sia nostro che altrui non è che un mezzo ed una condizione per la intelligenza delle esterne parole.

1870. Sicchè le idee son sempre quelle che costituiscono il significato proprio delle parole sia interne che esterne, e l'unico divario sta in ciò che le parole interne significano od esprimono immediatamente le idee, mentre le esterne possono significarle dopo che le idee sonosi di già concepite. Di più, le parole interne partecipano dell'istessa natura delle idee, poichè sono spirituali ed intelligibili, e però vere immagini delle medesime; ma le parole esterne son di altra natura, poichè non contengono in se alcuna impronta delle idee, e possono richiamarle soltanto al pensiero per via di associazione. Quindi le prime diconsi emmiri, e le seconde simboli delle idee.

1871. Del resto le parole esterne possono concorrere ancora alla formazione delle parole interne, come queste concorrono alla intelligenza di esse; e per fermo supponete che vogliasi esprimere a taluno un'idea relativa consistente in un oggetto finito e contingente non avvertito da lui, quantunque presente ad esso: egli allora può essere indotto ad avvertirlo con l'aiuto di una parola esterna con la quale richiamiamo la sua attenzione su quell'oggetto, e così glielo facciamo concepire; dunque le due specie di parole hanno una mutua attinenza e sono ambedue idonee a significare le idee.

1872. Nella definizione del linguaggio abbiam detto che i segni onde consta, ossia le parole, servono non solo ad esprimere, ma ancora a determinare le idee; or come accade questa determinazione? ei parrebbe che le idee, se non tutte, almeno in gran parte,

escludessero ogni determinazione o circoscrizione: tali sono, per esempio, le idee assolute, poichè son tutte infinite, e però incircoscritte, nè possono ricevere alcuna alterazione, quando vengono in relazione con la mente umana e son conosciute da lei mediante le parole; come dunque le parole possono determinare le idee? Egli è da considerare che la determinazione ingenerata dalle parole non cade propriamente nelle idee, ma nel concetto che la mente ha di esse; poichè le idee, specialmente le assolute, mercè l'intuito son concepite in modo vago ossia indeterminato e confuso, e la riflessione si è quella che fa poi concepirle in modo determinato e distinto; or le parole sono il mezzo per cui si attua e determina la riflessione; quindi può ben dirsi che le parole determinano il concetto delle idee; e poichè il concetto delle idee consiste nel modo in cui le idee sono apprese o concepite da noi, è chiaro che il secondo ufficio assegnato al linguaggio cioè la determinazione delle idee rispetto alla nostra mente, non include ripugnanza di sorta. Riteniamo adunque la natura del linguaggio come si è innanzi da noi stabilita.

1873. Il linguaggio constando di parole è ben capace di una divisione, perchè vi ha diverse specie di parole. La sua prima divisione è in linguaggio interno ed esterno, poichè abbiam già notato che le parole sono interne ed esterne: il linguaggio interno è il sistema de' concetti che la mente ha delle cose conosciute da lei; l'esterno poi è il sistema de' segni esterni da cui ponno essere significate e determinate le idee. Il linguaggio interno non ci sembra suscettibile di suddivisione, poichè i concetti nella qualità di passive modificazioni di nostra mente non ci presentano alcun divario: tutta la loro differenza sta nel grado maggiore o minore di chiarezza e distinzione che hanno, prescindendo dalla distinzione obbiettiva delle idee che formano l' oggetto loro.

1874. Ma il linguaggio esterno ammette una suddivisione, poichè vi ha molte specie di parole esterne che ci offrono delle notabili differenze; infatti le parole esterne sono naturali ed artificiali. Chiamiamo naturali le parole esterne, quando per loro propria natura e per sè stesse esprimono in modo determinato le idee: tali sono p.ᵉ e. tutti gli esseri creati che compongono il mondo o la natura: questi esseri son naturali e determinate espressioni delle idee divine, poichè Dio nella loro creazione non fa che esprimere le idee della sua mente infinita in guise tutte determinate e particolari; quindi la scienza considera il mondo o la natura come uno specchio che riflette la immagine di Dio. Egli è certo che l'effetto ha una relazione o corrispondenza con la sua causa, e per tal relazione può ben significarla richiamandone l'idea nella mente per via di associazione logica e necessaria; or la natura è un effetto che ha Dio per sua causa creatrice; dunque tutti gli esseri che la compongono

son atti a significare la idea di Dio in quanto è partecipabile alle creature. Or che altro si esige per dirsi a tutta ragione che gli esseri della natura esprimano l'idea di Dio? e poichè siffatti esseri son tutti determinati, perchè individui e particolari, può dubitarsi un istante che abbiano la ragione di vere parole, quando ogni parola non è altro che l'espressione determinata di un'idea?

1875. Questa verità vi fa intendere il profondo rispetto che sorge nell'animo dell'uomo inverso Dio; quando egli si fa a contemplare la natura; poichè in siffatta contemplazione gli si rivelano le infinite perfezioni divine in tutta la grandezza del loro esterno splendore; quindi spuntagli nel petto il sentimento della fede dell'adorazione e dell'amore, e disponesi fortemente alla religione.

1876. La parola più splendida ed espressiva in questo naturale linguaggio è lo spirito umano; poichè egli fra tutte le creature che sono oggetto di cognizione ha la maggior somiglianza con Dio; infatti oltre l'elemento della forza il quale è comune ad ogni cosa creata, lo spirito umano è fornito d'intelligenza e di arbitrio; quindi è una vera immagine di Dio, il quale, al dire del Vico, è un potere un conoscere ed un volere infinito.

1877. Le parole esterne diconsi artificiali, quando esprimono le idee per istituzione od arbitrio, non già per loro propria natura: tali sono le voci articolate i colori i gesti le cifre le figure e via dicendo; infatti queste cose considerate in sè stesse non son altro che sensazioni movimenti e modi della estensione i quali non hanno alcuna connessione naturale con le idee, e possono destinarsi ad esprimere or l'una or l'altra idea secondo l'arbitrio di chi le adopera. Queste parole sono gl'istrumenti delle arti che intendono alla espressione delle idee per mezzo di segni sensibili, e però si dividono variamente e prendono denominazioni diverse secondo la diversità delle arti; quindi distinguiamo le parole musicali pittoriche scultorie mimiche e matematiche. Distinguiamo finalmente la parola scritta, la quale dà corpo e figura alla parola parlata. Essa estende di molto il valor di quest'ultima; poichè la parola parlata è passaggera e può significare l'idea solamente nel tempo e nel luogo in cui si profferisce ed ascolta; quindi è ristrettissima nella sua estensione. Ma la parola scritta è permanente e può trasmettersi a tempi e luoghi rimotissimi da quelli ove è scritta; laonde partecipa della eternità ed immensità delle idee. Tuttavolta ella ha un assoluto bisogno della parola parlata che deve spiegarla dichiarandone il senso che vi si racchiude; senza di che rimane lettera morta ed infeconda. Da ciò intendesi come la tradizione precede sempre ed accompagna e segue la scrittura, di cui forma il principio vivificatore.

1878. La parola scritta è di due specie; poichè ella talvolta rap-

presenta l'idea, e tal'altra il suono della voce di colui che parla; quindi la 1. dicesi ideografica, e la 2. fonetica. Abbiamo un esempio dell'una e dell'altra nelle cifre numeriche e nelle lettere del nostro alfabeto; poichè quelle significano le idee de' numeri, e queste i suoni delle vocali e delle consonanti di cui si compongono le parole da noi profferite.

1879. La considerazione di queste varie classi di parole artificiali rispetto alla loro diversa efficacia nella espressione delle idee non appartiene all' ontologia, ma all'estetica ch'è la scienza dell'arte; quindi terminiamo con essa la divisione del linguaggio.

---

## NECESSITA' DEL LINGUAGGIO PER L'ESERCIZIO DEL PENSIERE E L'ACQUISTO DELLA COGNIZIONE.

**1880. Il linguaggio in generale è assolutamente necessario all' esercizio del pensiere umano — 1881. Il pensiere umano comincia ad esercitarsi mediante il linguaggio interno — 1882. E continua nel suo esercizio cioè si esplica mediante il linguaggio esterno; quindi l' uomo pensa sempre parlando — 1883 e 1884. Si risolve un' obbiezione contro questa dottrina — 1885. Necessità del linguaggio per l'acquisto della conoscenza in generale — 1886 e 1887. Necessità del medesimo nella scienza — 1888. Speciale attitudine del linguaggio naturale a conoscere i principî scientifici nella loro evidenza — 1889. Questo linguaggio non è idoneo a farne intendere la universalità dei sudetti principî; — 1890. ma lo è invece il linguaggio artificiale — 1891. Dichiarazione di questa verità per mezzo del linguaggio matematico — 1892. Attinenza del linguaggio col metodo scientifico — 1893. L' organismo del linguaggio conferisce alla determinazione di questo metodo — 1894. Necessità del linguaggio per la esplicazione delle idee — 1895. Conferma di questa verità — 1896. Conchiusione.**

1880. Conosciuta la natura e le diverse specie del linguaggio possiamo di leggieri risolvere la quistione intorno alla necessità del medesimo in rapporto all' esercizio del pensiere ed all'acquisto della cognizione, massimamente scientifica. Noi manteniamo con tutti gli ontologi più illustri che il linguaggio, quando intendasi generalmente, è di assoluta necessità all'esercizio dell'umano pensiero, in modo che a nostro avviso è impossibile il pensare senza parlare.

1881. E per fermo la radice o il germe dell' umano pensiere è il concetto che la mente riceve dall' idea nel periodo intuitivo della cognizione: per questo concetto il pensiere da prima è posto in atto e per lo svolgimento di esso si può in seguito esplicare con

l'aiuto della riflessione; or il concetto è la parola interna; dunque nel linguaggio interno ha luogo il primo esercizio del pensiere umano, ossia l'uomo comincia a pensare parlando internamente.

1882. Attuato poi il pensiere, il suo esercizio continua per la riflessione che lo svolge; or la riflessione pur si attua nè può altrimenti attuarsi che per mezzo della parola esterna sia naturale che artificiale, poichè la riflessione allor si attua quando il pensiero intuitivo si determina, ossia fermasi sur una parte dell'idea percepita indefinitamente, e per la concentrazione della sua forza sopra di quella l'apprende con chiarezza e distinzione, rimanendo l'idea nella sua confusione e vaghezza in tutte le altre parti della sua infinita estensione; quindi siccome la parola esterna è quella che riporta il pensiero su quella parte dell'idea ed il sostiene finchè non l'abbia percepita con sufficiente distinzione e chiarezza, così l'esercizio del pensiero continua eziandio mediante il linguaggio. Sicchè l'uomo pensando sia che concepisca primitivamente le cose sia che vi rifletta, pensa sempre parlando.

1883. Ei suol dirsi che vi ha delle cose conoscibili per l'umano pensiero senza l'uso di alcun segno, e però indipendentemente dal linguaggio. Ma se riflettiamo alla natura di tali cose e intendiamo l'uso del linguaggio sempre in generale, agevolmente apparisce come esso intervenga pure in tale cognizione; poichè le suddette cose propriamente son quelle che consistono in qualche oggetto sensibile presente a colui che vuol conoscerlo: tal è p. e. un corpo un movimento un'azione che noi non facciamo attualmente ma possiam fare ad arbitrio: or dicesi che allora porgendogli l'istesso oggetto presente egli il conosce immediatamente in sè stesso e non ha mestieri di segno. Ma questo oggetto presente a' sensi non è una parola esterna naturale od artificiale? e per intenderlo non bisogna concepirlo sotto il lume dell'idea che il rende intelligibile? dunque siccome il concetto che se ne forma la mente è una vera parola, è evidente che nella cognizione di tale oggetto pur v'interviene il linguaggio.

1884. Quando poi il linguaggio si pigli in un senso ristretto, e vogliasi per grazia di esempio restringere a'segni esterni ed artificiali, non vi è dubbio che vi sono delle cose conoscibili senza il suo intervento, come sono appunto quelle testè mentovate. Imperocchè tali cose son finite di lor natura e distinte da contorni precisi; quindi la mente nell'apprenderle concretamente con le loro naturali relazioni può bene averne de'concetti distinti. Ma le idee assolute sono infinite e tutte sussistono nella verità assoluta dell'Ente: la loro distinzione vien dall'estrinseco, cioè dalla varietà de' segni esteriori che fan guardare alla mente l'oggetto intelligibile in un punto di veduta particolare e fan concepirlo in un modo distinto; per-

ciò il pensiero non può coglierne la distinzione senza l'uso del linguaggio esteriore.

1885. Dopo aver veduto l'assoluta necessità del linguaggio per l'esercizio del pensiero in generale, la seconda parte della quistione che riguarda l'acquisto della conoscenza è di facile scioglimento; poichè ogni cognizione si acquista per l'esercizio del pensiero; quindi se il pensiero non può assolutamente esercitarsi senza il linguaggio, ben vedete ciò che ne conseguita. Ma giova considerare la necessità del linguaggio per l'acquisto di una specie particolare di cognizione, cioè della cognizione scientifica.

1886. La scienza, com'è noto dalla logica, consta di due parti essenziali: la prima consiste ne' principî e nel metodo, e la seconda nell' esplicazione de' principî. Or niuna di queste parti può aversi senza l'uso del linguaggio.

1887. Ed in vero, i principî che costituiscono il germe della cognizione scientifica sono obbiettivi, ed hanno due caratteri essenziali che sono l'evidenza e l'universalità: stante la loro obbiettiva natura, ei non si possono conoscere che per la impressione che ne riceve in sè la mente dall'azione spirituale della luce intelligibile che spiccia dal loro grembo; or questa impressione è il concetto ossia l'interna parola ch'è la prima rivelazione dell'idea; dunque nella cognizione de' principî scientifici interviene il linguaggio interno. L'evidenza de' suddetti principî sta in un grado supremo di chiarezza in cui li vede la mente, e per cui non può a meno di riconoscerne la verità; or questa evidenza non può riverberare nella mente se ella non si affisa nella luce intelligibile mediante la riflessione; altrimenti ne ha sempre una nozione vaga e confusa limitandosi all'intuito. Ma non è il linguaggio esterno che aiutato dall'istinto attua la riflessione e la intrattiene nella contemplazione de' principî, onde poi la mente ne beva la luce intelligibile in piena dovizia? dunque il linguaggio esterno tanto naturale quanto artificiale è pur necessario alla cognizione de' principî scientifici.

1888. Se non chè per la loro evidenza è più idoneo il linguaggio naturale. Infatti la luce intelligibile è come la luce sensibile la quale si percepisce in modo chiaro e distinto allorchè si rifrange o riflette ne' suoi vari colori; ora gli oggetti naturali son quelli che in se rifrangono per così dire e riflettono la luce intelligibile delle idee divine ed in tal guisa le fanno percepire alla mente umana con grande chiarezza e distinzione; quindi siccome gli oggetti medesimi costituiti in sistema formano il linguaggio esterno naturale, così è chiaro che un tal linguaggio specialmente concorre all'evidente cognizione de' principî.

1889. Il linguaggio esterno artificiale poi necessita all' apprensione del 2. carattere di essi, cioè della universalità. E per fermo

ogni oggetto naturale come essenzialmente finito non esprime che una sola e tenue scintilla della infinita luce ideale, e quando la mente contempla l'idea non in se stessa e nella sua purezza, ma nel rapporto con la parola naturale e la intende solo in quanto è espressa da questa, non riesce a percepirla in tutta la sua estensione intelligibile cioè universalmente ; quindi ne avrà sempre una nozione particolare. Ciò mostra la poca idoneità del linguaggio naturale all'acquisto delle conoscenze universali.

1890. Ma il linguaggio artificiale ha una speciale attitudine a questo ufficio. Imperocchè i segni di cui esso componesi, sono per la maggior parte de' puri sensibili, come p. e. i suoni articolati, e non hanno in sè stessi una determinata significazione; quindi allorchè la mente si riporta in sull'idea per mezzo loro, non è trattenuta naturalmente sur un punto solo di essa il quale sia espresso dalla parola artificiale, ma può invece trascorrere per tutta la sua intelligibile estensione, e così apprenderla in modo universale.

1891. A persuadervi di questa verità considerate un poco la parola matematica : questa si divide in parola aritmetica e in parola algebrica, l' una rappresentata dalle cifre numeriche e l'altra dalle lettere; quando voi adoperate le cifre numeriche le quali sono tutte de' numeri determinati e particolari, voi intendete le teoriche della scienza in un sol aspetto particolare e ristretto; ma usando le lettere per rappresentare le quantità che forman l'oggetto delle quistioni, voi vi elevate alla più generale concezione di esse, perchè le lettere non sono quantità determinate come le cifre numeriche, ma sono puri segni che valgono solo a sostenere la riflessione sopra le verità intelligibili che la mente vostra intuisce immediatamente al di sopra di sè; quindi siccome tali verità son per sè stesse universali, così mediante segni cosiffatti si apprendono in tutta la loro generalità. Dunque riteniamo che il linguaggio artificiale è più idoneo a far comprendere il carattere universale de' principî scientifici.

1892. Il metodo scientifico sta nel processo con cui la mente svolge i principî suddetti per ricavarne le verità che contengono; e perchè riesca al suo scopo, si dee conformare all'ordine obbiettivo e reale di queste verità; quindi è mestieri che la mente umana scopra i rapporti delle idee, e ne ravvisi distintamente tutto l'intreccio; poichè questo costituisce propriamente l'ordine obbiettivo e reale della conoscenza. Ora un siffatto lavoro è opera della riflessione, la quale riscontrando le verità le une con le altre vede distintamente quale di esse serva come luce di tutte e come tutte vi si rannodino con speciali rapporti ; quindi il linguaggio ch' è la leva della riflessione concorre alla determinazione del metodo scientifico.

1893. Ei bisogna intendere il linguaggio nel suo organismo concreto e vivente, non già ne' semplici ed isolati elementi che il com-

pongono materialmente: allora la sua attinenza col metodo di leggieri si scorge, poichè per l'ordine con cui vi presenta le espressioni delle idee, esso vi dispone all'ordine col quale esplicate le idee medesime, cioè al metodo della scienza. Ciò è innegabile quando siate di accordo intorno all' ufficio del linguaggio; poichè questo nel suo rapporto con la riflessione porta lo sguardo della mente sovra le idee per mezzo delle parole con cui le significa; quindi è chiaro che la mente nella esplicazione delle idee segue naturalmente l' ordine con cui gliele offre il linguaggio. Sicchè è forza il convenire che nella 1. parte della cognizione scientifica necessita assolutamente il linguaggio.

1894. Nella 2. parte della medesima cognizione la sua influenza non è meno evidente; poichè questa parte consiste nella esplicazione successiva de' principî; ora i principî si esplicano mediante il raziocinio sia deduttivo che induttivo, ed il raziocinio è una funzione riflessiva che pure si compie con l' aiuto del linguaggio. Infatti per ragionare le verità non è d' uopo rapportarle a' principî e vedere come ne dipendano a segno da non poterle disconoscere quando si percepiscono i principî nella loro evidenza ed universalità? dunque se all' apprensione de' principî con i loro caratteri essenziali e de' rapporti che vi hanno le verità speciali occorre assolutamente l' uso del linguaggio, questo è indispensabile all' acquisto della cognizione scientifica.

1895. La esplicazione delle idee suppone l'esercizio di altre funzioni riflessive oltre il raziocinio che ordina e riassume per dir così i loro risultamenti: tali sono la ritentiva la fantasia la memoria la comparazione l'analisi e la sintesi; or queste funzioni abbisognano ancora dell' uso della parola, perchè si possano adempiere dalla mente umana, tanto più che hanno molta attinenza con l'organismo il quale vuol essere eccitato da segni sensibili; quindi diviene più evidente la necessità del linguaggio per esplicare i principî scientifici.

1896. Sicchè dobbiamo conchiudere che il linguaggio è assolutamente necessario come per l' esercizio del pensiere umano in generale, così per l' acquisto della cognizione, massimamente scientifica.

---

## ORIGINE DEL LINGUAGGIO.

**1897. La origine del linguaggio è divina od umana? — 1898. Il linguaggio interno deriva da un' immediata rivelazione di Dio — 1899. Dio è l' autore immediato del linguaggio esterno naturale — 1900. Obbiezione contro la divina istituzione del linguaggio esterno artificiale — 1901.**

Risposta — 1902. Il linguaggio artificiale ha pure la sua origine dalla immediata rivelazione di Dio — 1903. L'ipotesi opposta è smentita dalla natura dei segni onde consta un tal linguaggio — 1904. Assurdità di questa ipotesi combinata con l'altra dell'uomo nato in uno stato di selvatichezza ed indipendenza — 1905. Istituzione divina del linguaggio parlato, dimostrata dall'etnografia — 1906. Dalla filologia — 1907. Dalla difficoltà dei dotti nell'invenzione dei vocaboli e di una lingua universale — 1908. Dal fatto dei sordimuti — 1909. E infine dall'esperienza dei sensisti — 1910. Discussione di un argomento contrario — 1911. Il linguaggio ricevuto da Dio si trasmise tra gli uomini mediante la tradizione e soggiacque alle sue vicende. Oggetto dell'etnografia — 1912. Oggetto della filologia. Conchiusione.

1897. Lo scioglimento della quistione sulla necessità del linguaggio per l'esercizio dell'umano pensiere e l'acquisto della cognizione in generale, ci apre la via a risolverne un'altra che riguarda la sua origine ed istituzione ed ha nella scienza un interesse grandissimo. La origine del linguaggio è divina od umana? Il linguaggio primitivamente fu istituito da Dio o dall'uomo?

1898. La prima origine od istituzione del linguaggio è divina, e noi possiamo dimostrarlo sino all'evidenza. Infatti se parliamo del linguaggio interno, non vi è dubbio che questo tragga la sua origine dall'azione creatrice di Dio; poichè esso consiste ne' concetti primi con cui la mente apprende le idee presenti a sè stessa mediante l'intuito; or questi concetti sono rivelazioni dirette ed immediate che Dio fa naturalmente allo spirito umano, e possonsi dire propriamente creati, perchè non sono elementi de' concetti divini che passino dalla mente di Dio in quella dell'uomo, nè si traggono dal fondo di questa che non ne ha in sè stessa il germe o la radice, essendo creata insieme con essi cioè in atto pensante; dunque il linguaggio interno è un'immediata e diretta rivelazione divina.

1899. Il linguaggio esterno ha la medesima origine, la quale rispetto al linguaggio naturale non ammette alcun dubbio; poichè questo risulta dal sistema degli oggetti che formano la natura: or non è Dio l'autore immediato della natura? Dio è certamente quegli che per la sua azione creatrice ha posto in essere la natura, e si è rivelato in essa imprimendovi le vestigia e le immagini delle eterne sue idee: gli oggetti naturali non esprimono le idee della mente umana, bensì quelle della mente divina; dunque non vi ha ragione di sorta per attribuire all'opera dell'uomo la istituzione del linguaggio naturale, ma bisogna assolutamente ascriverla a Dio, e tenerla come un'altra rivelazione di lui e propriamente naturale.

1900. Il linguaggio esterno artificiale non ha altra origine differente da questa, sebbene a principio sembri altrimenti ed apparisca una difficoltà in contrario. Imperocchè l'idea e la parola

artificiale hanno una mutua relazione tra loro, per cui l'una può eccitare l'altra reciprocamente; or se l'uomo fornito dell'interno linguaggio ha le idee, perchè non può esprimerle da sè stesso con delle parole? dunque pare che egli potesse riputarsi l'autore del linguaggio artificiale.

1901. Ma se attendiamo alla condizione che debbono avere le idee onde si possano esprimere mediante il linguaggio artificiale, ed al modo in cui questo le esprime, la cosa apparirà tutto al contrario. Ed in vero, le idee onde si possano esprimere con le parole, debbono essere chiare e distinte, e precedere le parole medesime che le suppongono come loro fine ed oggetto; d'altronde le parole pur le esprimono con distinzione e chiarezza, e la chiarezza e distinzione delle parole è proporzionata a quella delle idee; or noi abbiamo dimostrato che il linguaggio esterno ed artificiale è quello che riportando e trattenendo il pensiero sopra le cose intelligibili fa concepirle in modo chiaro e distinto; dunque la invenzione umana del linguaggio artificiale già lo suppone, ossia l'uomo non può inventare il linguaggio senza il linguaggio medesimo, giusta la espressione di G. G. Rousseau. Orcome si può uscire di questo circolo?

1902. Ad uscirne dobbiamo ricorrere ad un'altra rivelazione di Dio: l'uomo fu creato da Dio in uno stato adulto e perfetto così in rapporto al corpo come allo spirito, e però con una mente che concepiva chiaramente e distintamente le idee; or se le parole son quelle che fanno in tal guisa concepire le idee, bisogna dire che Dio nella creazione dell'uomo gli rivelò le idee con le proprie e corrispondenti parole, talchè l'uomo fu creato pensante e parlante ad un tempo. Dunque la prima parola come il primo pensiero dell'uomo ripete la sua origine da una immediata rivelazione divina.

1903. L'ipotesi opposta è smentita dalla natura del linguaggio artificiale; poichè i suoi segni non hanno una naturale connessione con le idee che significano, ma il loro significato è convenzionale ed arbitrario, cioè dipendente dall'arbitrio del loro inventore; quindi se la prima istituzione di questo linguaggio si volesse ascrivere all'uomo, bisognerebbe ammettere una convenzione da lui fatta con gli altri uomini per stabilire il significato delle parole. Ma ciò è assolutamente impossibile, e quando si voglia mantenerlo, si ricade nel circolo notato di sopra; poichè la convenzione non può farsi senza l'uso di parole intese da quelli con cui vuol farsi ed aventi un significato a tutti comune; altrimenti l'uno non intenderebbe ciò che intende l'altro e non si potrebbe conoscere l'oggetto e lo scopo della convenzione; dunque la convenzione presuppone delle parole di convenuta significazione, e però non possiamo ricorrervi per ispiegare la invenzione delle prime parole senza cadere

in un circolo vizioso od in una vergognosa petizione di principio.

1904. L'assurdità di questa ipotesi apparisce maggiormente nel sistema di quei meschini filosofi che fan nascere gli uomini in uno stato selvaggio e d'indipendenza, e poi gli attribuiscono la primitiva istituzione del linguaggio artificiale. Imperocchè in quello stato non vi era certo un'autorità visibile riconosciuta dagli uomini; or noi vediamo che i popoli selvaggi hanno delle lingue perfette e mantengono fermamente il significato delle loro parole; il che è inesplicabile senza l'intervento di una autorità forte e comunemente riconosciuta, quando la istituzione e la conservazione fedele del significato delle parole si voglia attribuire ad una convenzione stipulata tra gli uomini selvaggi. Questi uomini infelici non hanno preveggenza ed agiscono solo per gl'impulsi dell'istinto e del senso; quindi innanzi all'uso di un linguaggio artificiale e comune come avrebbero potuto prevederne i vantaggi per sentire il bisogno della sua istituzione mediante un patto? I linguaggi che ei parlano han tutti gli elementi essenziali che richiede la loro perfetta costituzione: vi sono i segni appositi di tutte le idee essenziali sia concrete che astratte, p. e. i nomi i verbi e le particelle; e le leggi del loro organismo, ossia le regole della sintassi, sono squisitamente filosofiche. Or cosiffatta specie di linguaggio come può dirsi foggiata da uomini selvaggi? forse questi si elevano alla contemplazione degl'intelligibili? forse spiegano una grande energia di analisi e di astrazione? forse lavorano egregiamente di sintesi? o invece si restringono alle momentanee impressioni del senso? Noi non crediamo che un'ipotesi più stravagante di questa possa mai cadere nella mente dell'uomo, quando non si scambi la forza della ragione con i prestigi della fantasia; quindi riteniamo per intrinseci argomenti dimostrata la divina istituzione del linguaggio primitivo de'segni artificiali.

1905. Se consideriamo in particolare il linguaggio de' suoni articolati, cioè il linguaggio parlato, troviamo molti e validi argomenti estrinseci per attribuirne a Dio immediatamente e primitivamente la istituzione. Infatti gli etnografi i quali ricercano la origine e la filiazione de' popoli nella origine e nella filiazione de' loro linguaggi, stabiliscono che le lingue del mondo antico distinte in due grandi famiglie, la semitica e l'indogermanica, son concatenate insieme per punti di reale contatto e per l'interposizione del copto, in una misteriosa affinità fondata nella essenziale struttura e nelle più necessarie forme delle medesime; e che le lingue del nuovo mondo ridotte ancora in una sola famiglia si connettono con le prime per la simiglianza dei vocaboli e della loro struttura. Quindi le ritengono tutte provenienti da un ceppo comune, la cui unità fu rotta violentemente in più rami. Ciò consuona mirabilmente alla narrazione di Mo-

sè intorno alla confusione delle lingue: or questa osservazione dimostra che il linguaggio primitivo non è d'istituzione umana. Imperocchè la varietà de' pensieri e de' sentimenti certo deve influire nel linguaggio, se vuolsi supporre che desso sia un'invenzione degli uomini che l'istituiscono appunto per esprimere i loro sentimenti e pensieri; ora quante circostanze non concorrevano a variare indefinitamente i pensieri e i sentimenti degli uomini innanzi all'epoca della confusione delle lingue? la diversità della stirpe dell'organismo dell'educazione del vivere del costume de' climi dei luoghi e degli oggetti doveva certamente ingenerare la più grande varietà nel pensare e nel sentire. Or si può mai credere che ad onta di una varietà così grande di cagioni che inducevano gli uomini ad inventare un linguaggio, questo sarebbe riuscito uno ed identico per tutti, come narra la Bibbia? E non sarebbe più vero che l'effetto è proporzionato alla causa, e che perciò stante la diversità della causa è impossibile l'unità ed identità dell'effetto? ciò ne spinge a pensare che il linguaggio primitivo non fu istituito dagli uomini.

1906. Inoltre è un fatto assai notabile che i linguaggi parlati dai popoli appariscono perfettissimi fin dall'origine loro, e con l'andare del tempo non che progredire di pari passo con le istituzioni de' medesimi popoli, invece deteriorano e corromponsi; or questo fatto pur comprova il nostro assunto, perchè le istituzioni partorite dagli uomini son prima rozze ed imperfette, e si perfezionano successivamente con la legge del progresso nel modo in cui si è riconosciuta da noi; dunque i linguaggi parlati non sono istituzioni degli uomini. In contrario bisognerebbe pensare che queste procedono con due leggi totalmente opposte tra loro, il che ripugna in buona logica.

1907. Finalmente la esperienza compie la dimostrazione; poichè è un fatto costantemente attestato da essa che gli uomini anche in mezzo ad una civiltà adulta e fiorente non giungono ad inventare un linguaggio parlato, e quando foggiano de' nuovi vocaboli, li attingon sempre da qualche altro linguaggio affine, o li compongono mediante alcuni radicali del loro medesimo; eppure questi uomini sentono il bisogno di tale invenzione per supplire a' difetti del linguaggio natio. Qual bisogno non sentesi di una lingua universale pe' dotti? questa idea fu vagheggiata dagl' ingegni più eminenti di cui si onori l'umanità; eppure è rimasta sempre nella region del pensiere, e quando si è voluto quel bisogno soddisfare in un modo, si è prescelto un linguaggio esistente, p. e. il latino, che però fu chiamato il linguaggio de' dotti. Vedete adesso se gli uomini in uno stato selvaggio mancando di tutte le condizioni favorevoli che ha il genio vivente in mezzo ad un secolo di lumi per inventare un lin-

guaggio fossero potuti pervenire a cosiffatta invenzione! Il buon senso ricusa di abbracciare questa ipotesi.

1908. I sordimuti di nascita trovansi al certo nelle medesime condizioni del selvaggio, poichè han l'istesso bisogno di parlare, ed han gli organi vocali sani ed integri per soddisfarlo; eppure ei non possono parlare, perchè non possono udire i suoni e ricevere dagli altri il linguaggio parlato; quindi è la origine del loro nome *sordimuti*, il che vuol dire che ei non parlano, perchè non odono. Dunque il linguaggio parlato si riceve per l'udito, e non s'inventa da colui che lo parla.

1909. Nel secolo XVIII i sensisti per sperimentare la verità dell'ipotesi loro prediletta rinchiusero in una stanza de' bambini neonati due a tre insieme ed in compagnia di una capra che gli allattasse: queste infelici creature separate da ogni umano consorzio non giunsero affatto a parlare, ed appresero solamente a ripetere il belato della capra e il rumore del chiavistello della loro prigione. Ora il loro stato non era appunto quello degli uomini selvaggi? dunque la esperienza del pari che la ragione concorrono a dimostrare direttamente che il linguaggio parlato non è un'istituzione degli uomini, ma è un dono di Dio fatto agli uomini quando gli creava in uno stato di perfezione naturale e sovrannaturale rispetto al corpo ed allo spirito.

1910. Alcuni filosofi respingono l'intervento sovrannaturale di Dio nella prima origine del linguaggio, e l'attribuiscono all'istinto dell'uomo il quale lo avrebbe spinto a significare spontaneamente le idee da se concepite atteso il bisogno che sentiva della loro espressione. Ma questa opinione non differisce sostanzialmente dalla nostra; poichè l'azione dell'istinto è cieca e fatale per l'uomo; quindi l'intelligenza e la sapienza del suo processo e risultato dipende da un'altra causa a lui superiore, qual'è appunto la virtù creatrice di Dio che agisce perennemente nella natura. Di più, l'azione istintiva come causa prima del linguaggio fu sovrannaturale; poichè gli attuali istinti dell'uomo in niun caso producono l'istesso effetto, quantunque il bisogno della sua produzione sia il medesimo; quindi chi voglia ricorrere all'istinto nell'attuale quistione deve supporre un istinto straordinario che equivale certamente all'azione immediata dell'Autore della natura. Sicchè la origine divina del linguaggio è una verità incontrastabile.

1911. Ricevuto per la prima volta da Dio questo linguaggio fu da' primi uomini trasmesso a' loro discendenti mercè la tradizione pria della famiglia, poi della tribù, indi del popolo, e in fine della nazione e del genere umano; quindi soggiacque alle stesse vicende della tradizione, ora estendendosi ora restringendosi ed or corrompendosi finchè non fu spento e scisso violentemente per un'altra

azione immediata e sovrannaturale di Dio all' epoca della dispersione de' popoli. Da questa epoca in poi i linguaggi parlati si rannodano direttamente alle condizioni sociali degli uomini; quindi si mescolano e fondono diversamente a misura che i popoli si ravvicinano tra loro sia pacificamente per mezzo de'commerci sia tumultuariamente per mezzo delle guerre delle conquiste e delle migrazioni; talchè esaminando la filiazione de'linguaggi voi potete riconoscere la filiazione de'popoli e delle nazioni che coprono la faccia della terra. E ciò forma oggetto di una scienza speciale ch'è la etnografia.

1912. Tra le circostanze speciali che concorrono alla modificazione de' linguaggi, vi ha i costumi e le leggi sia civili che religiose de' popoli; poichè i linguaggi sono intesi ad esprimere le idee ed i sentimenti di quei che li parlano; dunque siccome le leggi ed i costumi rappresentano lo svolgimento delle idee e de' sentimenti che han luogo ne' popoli, così è chiaro che nei linguaggi si riflettono le vicende di quelli; di quindi è surta la filologia che studia nelle lingue le leggi ed i costumi degli uomini. Non procediamo più oltre nella quistione intorno all' origine del linguaggio per non uscire da' limiti di una istituzione elementare di filosofia.

## ORIGINE DELLA SCRITTURA.

**1913. Per risolvere compiutamente la quistione sulla origine del linguaggio bisogna toccare pur l' altra sulla origine della scrittura — 1914. Divisione della scrittura in geroglifica ed alfabetica. Natura del geroglifico: esempî del medesimo — 1915. Natura dell' alfabeto — 1916. Divisione del geroglifico in tre specie — 1917. Inferiorità della scrittura geroglifica rispetto all' alfabetica — 1918. Questa inferiorità sussiste ancora nell' uso di geroglifici fonetici — 1919. La scrittura geroglifica ha potuto essere un' invenzione degli uomini — 1920. Ma non è a dire lo stesso della scrittura fonetica in generale: 1. ragione — 1921. 2. ragione — 1922. Conferma di queste ragioni per la storia— 1923. L' invenzione della scrittura alfabetica presentava le maggiori difficoltà — 1924. Struttura della medesima, e sue diverse specie — 1925. La 1. sua specie è la più complicata e difficile — 1926. L'uso della medesima ha ritardato lo sviluppo della civiltà de' popoli— 1927. La 2. sua specie è un pò più agevole, perchè meno complicata — 1928. La 3. specie è semplicissima e facilissima — 1929. La sua invenzione per opera degli uomini era sommamente difficile, per non dire, impossibile: 1. ragione — 1930. 2. ragione — 1931. Conferma della medesima — 1932. 3. ragione — 1933. 4. ragione — 1934. Questa specie di scrittura è d' istituzione divina — 1935. Questa verità è confermata dalla storia, dalla tradizione e dalla favola.**

1913. Oltre il linguaggio esterno ed artificiale composto di suoni

articolati noi abbiam distinto ancora il linguaggio scritto che suppone e compie l'altro, rendendolo permanente perpetuo ed universale; quindi non possiamo terminare la quistione sulla origine del linguaggio senza toccare in qualche modo pur la quistione sulla origine della scrittura.

1914. La scrittura è ideografica o fonetica secondo che rappresenta e dipinge all'occhio le idee o le parole: la 1. dicesi geroglifica e la 2. alfabetica. Il geroglifico è un segno visibile, il quale talvolta rappresenta un oggetto materiale, e tal' altra un oggetto intelligibile e spirituale, e la sua essenza consiste nel rapporto di analogia che ha il segno con la cosa significata. Così p. e. l'arco e lo scudo sono il segno geroglifico di un'armata, ed una donna appoggiata su di un'ancora è il geroglifico della speranza: il 1.° dipinge allo sguardo un oggetto visibile e materiale, qual'è un'armata, rappresentando le armi onde son forniti i combattenti; e il 2.° raffigura una cosa spirituale e invisibile, qual'è la speranza, mercè l'ancora che sostiene la donna in modo simile a quello in cui l'affetto della speranza sostiene l'animo contro i mali della vita.

1915. L'alfabeto è la serie de'caratteri o delle lettere che rappresentano i suoni elementari della voce, cioè le vocali e le consonanti, di cui si compongono tutte le parole possibili che emette l'uomo in parlando: queste lettere non hanno alcuna anologia con le cose rappresentate, cioè con i suoni della voce, nè con le idee ed i concetti della mente. Quindi apparisce un'essenzial differenza tra la scrittura geroglifica e l'alfabetica; talchè la filiazione dell'una dall'altra mantenuta da alcuni eruditi, se non è impossibile, è almeno molto improbabile, essendo accidentale la coincidenza scoperta tra qualche lettera dell'alfabeto ebraico ed alcuni geroglifici.

1916. Tuttavia è da notare che i geroglifici possono adoperarsi altresì per dinotare le parole o i loro elementi, come apparisce nella scrittura geroglifica ancor vigente tra i Cinesi e in quella degli antichi Egizi; poichè i geroglifici de' primi son segni d'intere parole, e quei de' secondi son segni delle lettere iniziali delle parole che esprimono le immagini nella lingua popolare. Per tal ragione distinguonsi tre specie di geroglifici: 1.° i geroglifici figurativi che consistono nelle immagini degli oggetti stessi che si vogliono rappresentare, come sono i disegni de' luoghi e delle persone; 2.° i geroglifici simbolici od emblematici che rappresentano sensibilmente gli oggetti per qualche loro attributo essenziale, com'è il simbolo di un occhio sempre aperto per significare Dio che tutto vede e dirige con la sua provvidenza; 3.° infine i geroglifici fonetici che raffigurano le parole intere o le loro lettere iniziali per indicare gli oggetti che esse esprimono, come sono i segni della scrittura cinese o di quella degli antichi Egizi.

1917. La scrittura alfabetica è di molto superiore alla geroglifica per la sua semplicità e precisione; il che non è difficile a intendere. In fatti i suoni semplici, di cui si compongono tutte le parole possibili, son di un numero assai ristretto, il quale è compreso tra venti e trenta in tutti gli alfabeti di cui si abbia notizia; mentre i geroglifici sia figurativi che simbolici sono indefiniti di numero, come gli oggetti che debbono rappresentare integralmente o solo in parte per qualche loro elemento ed attributo.

1918. È vero che i geroglifici fonetici egiziani raffigurando gli oggetti per le lettere iniziali delle loro parole son di un numero molto minore, perchè la serie delle lettere con cui cominciano le parole è finita e ristretta. Ma bisogna avvertire che molte parole dell'istessa lingua hanno le medesime lettere iniziali ed intanto significano cose diverse; quindi nasce un'incertezza nel significato de'geroglifici per designare siffatte cose. Sicchè la scrittura geroglifica per la sua complicazione ed oscurità è di molto inferiore alla scrittura alfabetica.

1919. Ciò posto intorno all' indole della scrittura e delle sue divisioni, entriamo nella quistione della sua origine primitiva. Non vi è dubbio che l'uomo fornito d' istinto e d'immaginazione abbia potuto rappresentare sensibilmente gli oggetti sia per mezzo delle loro immagini disegnandone le ombre che proiettano sopra un piano, sia per mezzo di altri oggetti con cui hanno delle analogie; poichè egli imita facilmente ciò che vede ed è inclinato ad esprimere l' intelligibile sotto forme sensate; quindi la origine umana della scrittura geroglifica figurativa e simbolica non è fuor di ragione. In fatti questa specie di linguaggio scritto si trova presso ogni popolo, anche barbaro e selvaggio, sì dell' antico come del nuovo mondo.

1920. Ma non è a dire lo stesso della scrittura fonetica in generale, e segnatamente dell'alfabetica; poichè la sua istituzione non ha l' istesso fondamento nell' indole dell' uomo, non è per lui di un assoluto bisogno, e d' altronde contiene le più gravi difficoltà. E per fermo, l' uomo tende naturalmente ad esprimere il suo pensiere, e non già la sua parola; e nella espressione del pensiero servesi per ordinario di un istrumento suo proprio come sono l'organo della voce ed il gesto, quasi senza uscir di se stesso e ricorrere a mezzi estranei, quali sono le lettere incise scolpite o scritte sopra una materia esteriore, com' è la pietra il metallo la carta.

1921. Inoltre, la parola è l' oggetto più mobile e fugace che presentisi al senso, e non racchiude alcun carattere figurativo il quale riproducendosi mercè la imitazione renda possibile ed agevole il disegno della sua immagine; intanto la scrittura fonetica ha per iscopo di formare appunto la immagine della parola, di darle un corpo ed una figura e di renderla stabile e permanente. Notate an-

cora il difetto assoluto di analogia tra la parola e il segno esteriore e visibile che serve a dipingerla, qualunque sia la specie di questo segno; quindi l'invenzione della scrittura fonetica in generale offre delle intrinseche difficoltà, se non impossibili, certamente assai malagevoli a superare.

1922. E la storia conferma questa veduta della ragione; poichè tra tutti i popoli due soli ci porgono un esempio di cosiffatta scrittura, quali sono i Cinesi e gli antichi Egizi; la cui civiltà a fronte a quella degli altri popoli loro contemporanei era molto inoltrata.

1923. Ma le più gravi difficoltà son quelle che riguardano la scrittura alfabetica in particolare. A vederle osservate che il principio della sua invenzione consiste a ridurre l'indefinito numero delle parole che può emettere la voce umana modificata dalla lingua e dalle labbra, ad un numero determinato di suoni elementari.

1924. Questi suoni son di due specie, alcuni semplici che diconsi *vocali*, ed altri composti che diconsi *consonanti*, perchè non si possono pronunziare da se soli, ma in compagnia con altri sia vocali sia consonanti, e però han preso questo nome da *cum sonant*, suonano insieme. I suoni elementari combinansi l'un con l'altro, e la loro prima e più semplice combinazione risultante dall'aggregato di una vocale con una o più consonanti dà luogo alle sillabe; le quali poi composte insieme formano le intere parole in iscritto. Sicchè la scrittura consta di parole, di sillabe, di vocali e consonanti; e i suoi caratteri possono raffigurare sia le parole intere, sia le sillabe, o gli elementi di queste.

1925. La scrittura del 1.° genere è la più complicata di tutte, poichè i suoi caratteri dovendo rappresentare le intere parole deggiono variare in ragion diretta di esse; or le parole sono indefinite di numero, nè si possono circoscrivere in alcun modo nella loro moltitudine e varietà; quindi intendesi il numero sterminato dei caratteri che occorrono per la scrittura di parole.

1926. Questa circostanza rende assai difficile d'imparare e scrivere la lingua ov'è in uso tal sorta di scrittura, com'è la cinese; poichè la maggior parte dello studio dee versare nell'apprenderne gli elementi; quindi la Cina, quantunque avesse una civiltà assai rimota e anteriore a quella delle altre nazioni, ha progredito assai meno di esse per lo spazio di più milleni.

1927. La scrittura del 2.° genere, denominata sillabica, è un pò più semplice; poichè i suoi caratteri elementari pareggiano il numero delle sillabe, di cui si compongono le parole; ora un tal numero dista molto da quello delle parole medesime, e può agevolmente determinarsi; quindi le lingue che l'adoprano son più facili a scrivere.

1928. La scrittura del 3.° genere infine è semplicissima; poichè i suoi elementi son del menomo numero possibile, e combinandosi

insieme valgono a formare tutta l'indefinita serie delle sillabe e delle parole; quindi è la più facile ad apprendere e la più pronta e spedita nell'uso.

1929. Questa facilità di apprenderla e servirsene potrebbe indurci a credere che la sua invenzione fosse egualmente facile per l'uomo; ma attendendo al principio che presiede a siffatta invenzione, ed alla legge che regola il corso delle umane istituzioni, apparisce tutto il contrario. In fatti abbiam veduto che l'invenzione della scrittura alfabetica muove dalla decomposizione delle parole riducendosi l'indefinito lor numero a pochi suoni elementari, quali sono le vocali e le consonanti. Or questi suoni elementari, quando si pronunziano in parlando, non si distinguono nel lor valore e nella loro specie, poichè in tutto o in parte l'uno e l'altra svaniscono, e ponno distinguersi soltanto nella lingua già scritta, per mezzo de' segni e delle lettere che gli rappresentano allo sguardo; quindi siccome è impossibile d' inventare i caratteri per dinotare i suoni semplici senza la precedente distinzione de' suoni medesimi, così accade alla scrittusa alfabetica ciò che dice G. G. Rousseau del linguaggio in generale, cioè che tale scrittura è molto necessaria perchè si possa inventar la scrittura.

1930. Le consonanti non si pronunziano come si scrivono, poichè elle scrivonsi isolatamente una ad una, mentre son pronunziate in unione tra loro e con le vocali; dunque la loro distinzione non può dedursi per semplice udito dalla pronunzia delle parole. Di più elle sovente non compariscono affatto nel suono delle parole, come avviene in tutte le lingue che scrivonsi in un modo e si pronunziano in un altro, qual'è p. e. la francese; così nel profferire la parola *vous* di questa lingua, chi distinguerebbe tutte le lettere che vi entrano senza averle mai letta come scrivesi? vi ha ancora delle altre lingue, ove un' istessa vocale piglia il suono di tutte le altre secondo le varie parole in cui si trova e la sua varia posizione nelle medesime, come interviene, p. e. nella lingua inglese: allora come discernere l'una dall'altra le vocali stando al solo testimonio dell' udito? Dunque il possesso delle lingue solamente parlate non è un mezzo sufficiente all' invenzione della scrittura.

1931. Voi potete persuadervi della grande difficoltà di questa invenzione riflettendo alla vanità degli sforzi con cui si tenta scrivere le parole di una lingua sconosciuta al solo udirle profferire da colui che parla nella medesima: egli non si riesce a scriverla correttamente, perchè non si possono decomporre le parole ne' loro suoni elementari udendone soltanto la pronunzia, sebbene conoscansi i segni di tali suoni. Immaginate poi se s' ignorino altresì questi segni, e si sappia solamente parlare una lingua senza saperla nè leggere nè scrivere, come succede per l'ordinario alla più par-

te degli uomini. Sicchè bisogna convenire ch'è assai difficile il discernere i suoni semplici in cui ponno decomporsi le parole di una lingua parlata, senza preconoscere la loro distinzione nella sua scrittura mediante le lettere che gli rappresentano; quindi non bastava che gli uomini possedessero una lingua parlata per giungere all'invenzione della scrittura alfabetica.

1932. Le lingue scritte al pari delle lingue parlate apparvero ad un sol tratto belle e compiute a guisa della luce, secondo la frase di Duclos; ora un tal fatto contraddice all'ipotesi della loro istituzione per opera degli uomini. Imperocchè tutte le umane istituzioni nascono rozze ed imperfette, e vanno perfezionandosi grado a grado con la legge del progresso seguendo il periodo della loro civiltà; come dunque possiam credere che la più difficile e insieme la più perfetta delle invenzioni, com'è quella dell'alfabeto, sia avvenuta primitivamente e ad un tratto per sola opera umana?

1933. Finalmente aggiungete il difetto dell'assoluta necessità di questa invenzione, e non rimarrà alcun dubbio sul carattere sovrumano della medesima. Gli uomini ne' primordi della vita individuale e sociale non aveano mestieri della scrittura alfabetica per mantenere le loro esterne relazioni; poichè tali relazioni erano ristrette di estensione e di numero, e la tradizione orale congiunta ad una scrittura figurativa e simbolica bastava al mantenimento di esse. In fatti quanti popoli selvaggi non trovaronsi nel nuovo mondo i quali da tempo immemorabile viveano in uno stato di società imperfetta possedendo solo un linguaggio parlato ed alcune vestigia di scrittura geroglifica figurativa e simbolica? ed anche in mezzo alle nazioni incivilite quante persone e famiglie non vivono in società senza che sappiano nè leggere nè scrivere la lingua che parlano? Ora il primo impulso delle umane istituzioni è il sentimento del bisogno: questo sentimento è quello che eccita ed aguzza l'ingegno e lo muove efficacemente a trovare i mezzi per soddisfarlo; mancando adunque un tale impulso all'invenzione della scrittura alfabetica non vi ha ragione di attribuirla all'opera degli uomini.

1934. Impertanto riteniamo che stando all'indole degli uomini che tendono ad esprimere il pensiero piuttosto che le parole, all'intrinseca difficoltà di decomporre le parole ne' loro suoni elementari al solo udirne la pronunzia, ed al difetto di un assoluto bisogno per la istituzione di un alfabeto, è fuor di ragione il pensare che siffatta istituzione sia un parto dell'umana attività, anzi che un effetto immediato dell'azione divina, come quella del linguaggio parlato.

1935. E questa opinione è confermata dalla storia, dalla tradizione e dalla favola insieme; poichè il primo e più antico monumento scritto di cui fa menzione la storia è la legge mosaica incisa dal dito di Dio su due tavole di pietra e portata da Mosè al popolo ebreo,

il quale la conserva tuttora con religiosa venerazione, quantunque sia disperso da più secoli in sulla terra. La tradizione attribuisce l'invenzione della scrittura a Thot, figliuolo di Hermete, ministro di un re di Egitto; ove si può scorgere un'alterazione del fatto storico relativo a Mosè, occasionata dalla circostanza che egli fu educato in corte di Faraone, re egizio. La favola infine finge che l'autore dell'arte di scrivere fu Mercurio, Dio dell'eloquenza e delle lettere, il quale rappresenta un emblema della divinità personificata in un grande uomo, il quale secondo la etimologia del suo nome, derivato da *Merchéris*, vuol dire *maestro della lettura*. Tutto adunque concorre a dimostrare che l'uomo ha primitivamente ricevuto da Dio il linguaggio parlato e scritto ad un tempo.

---

## STRUTTURA ED ORGANISMO DEL LINGUAGGIO.

**1936. Strottura del linguaggio: quali sono gli elementi primitivi del linguaggio? — 1937. Questa quistione ha ricevuto due soluzioni diverse da' sensisti e da' portorealisti — 1938. Soluzione data da' sensisti — 1939. Falsità della medesima — 1940. Soluzione data da' portorealisti — 1941. Soltanto il nome ed il verbo occorrono assolutamente al linguaggio — 1942. Divisione del nome in sostantivo ed aggettivo: suddivisione del nome aggettivo — 1943. Il nome sostantivo deve entrare come soggetto, e l' aggettivo come attributo nella proposizione—1944. Divisione del verbo in sostantivo ed aggettivo — 1945. In attivo e passivo, e in transitivo ed intransitivo — 1946. Critica di questa soluzione: 1. lacuna intorno alla natura del verbo e del nome — 1947. 2. Lacuna intorno al rapporto tra il nome ed il verbo — 1948. 3. Lacuna iotorno alla divisione del verbo in attivo e passivo — 1949. Tentativo per colmare siffatte lacune. Si richiama il principio che presiede alla distiuzione delle idee — 1950. Questo principio ci porge la distinzione degli elementi primitivi del linguaggio che sono il verbo ed il nome: il nome nasce dal verbo — 1951. Divisione del verbo in assoluto e relativo — 1952. Divisione del nome in sostantivo ed aggettivo: l'aggettivo nasce dal sostantivo — 1953. Divisione del verbo relativo io attivo e passivo, in transitivo ed intransitivo — 1954. Organismo del lingnaggio: esso è rappresentato dall'organismo della proposizione — 1955. Dichiarazione e spiegazione dell'organismo della proposizione — 1956. La formola ideale è il principio della grammatica come della ideologia — 1957. Sintassi del discorso: suo principio e fondamento nell'ordine logico della cognizione umana — 1958. Dichiarazione di questo principio — 1959. Ordioe diretto ed ordine inverso del linguaggio: scambio dell'uno coll'sltro, fatto da' grammatici — 1960. Anomalie delle lingue — 1961. Il linguaggio nella sua unità ed organismo riflette la civiltà umana; quindi richiama tutta l'attenzione del filosofo. Merito dei moderni nello studio del linguaggio.**

1936. L'ultima quistione che dobbiam risolvere intorno al lin-

guaggio è quella che si attiene alla sua struttura ed organismo, ed ampiamente disvolta costituisce la grammatica filosofica o la filosofia della grammatica. Cominciando a dir brevemente della sua struttura domandiamo : quali sono gli elementi primitivi ed essenziali del linguaggio?

1937. Due scuole diverse in filosofia rispondono in due diverse guise a questa quistione, la scuola de' sensisti e la scuola di Portoreale: la 1. rappresentata da Condillac Tracy e Dumarsais riconosce nel linguaggio un solo elemento primitivo ed essenziale, cioè l' interposto od interjezione; e la 2. di cui Antonio Arnauld è il più insigne rappresentante, ne riconosce due , cioè il nome ed il verbo.

1938. I sensisti muovono dal loro principio filosofico che tutto è sensazione , poichè l' oggetto del pensiere , il *fuori di me*, è un gruppo di sensazioni obbiettivate mediante un giudizio; il suo soggetto, l'*io pensante*, è una collezione di sensazioni, ed ogni operazione del pensiere è una sensazione trasformata; quindi siccome le parole che sono gli elementi del linguaggio, consistono nelle espressioni del pensiere preso in tutta la sua estensione , così riduconsi tutte a quella parola che esprime propriamente la sensazione, cioè all' interjezione od interposto.

1939. Una tale soluzione è coerente al principio onde muove, e dimostra evidentemente l'attinenza della filosofia con la grammatica; ma ella è falsissima quanto il principio sensista, e non abbisogna di una confutazione speciale dopo la particolare discussione che abbiam fatto di un tal principio in psicologia.

1940. I portorealisti movendo dall' essenza del linguaggio la quale consiste nell'esprimere il pensiero, osservano che il pensiero ha un oggetto ed un soggetto, il primo de' quali soggiace all' azione del secondo allorchè diviene il termine della conoscenza ; dunque, ei soggiungono , il linguaggio dee constare di due elementi primitivi ed essenziali , cioè del nome , il quale esprime l' oggetto del pensiere, e del verbo che esprime l' azione del pensiere sopra il suo oggetto.

1941. È vero che nel linguaggio sonovi ancora altri elementi, come il pronome il participio l' avverbio la preposizione la congiunzione e l' interposto; ma non vi ha un' assoluta necessità de' medesimi nella espressione del pensiere, poichè alcuni, come il participio l' avverbio e l' interposto servono solamente ad esprimere il pensiere con brevità, eleganza e splendore, ed altri dinotano le relazioni tra le varie parti del pensiere le quali potriano ben significarsi per le variazioni diverse de' nomi e de' verbi; dunque il nome ed il verbo propriamente , ad avviso de' citati filosofi , son gli elementi primitivi ed essenziali del linguaggio.

1942. Questi elementi subiscono delle divisioni assai ragionevo-

li; infatti l'oggetto del pensiere è l'essere, e il modo dell'essere; quindi il nome dividesi naturalmente in sostantivo ed aggettivo secondo che esprime l'essere o il suo modo; cioè la sostanza o la qualità dell'oggetto; e poichè la qualità può doppiamente considerarsi, cioè in concreto in quanto è congiunta alla sostanza, od in astratto e separatamente da essa, il nome aggettivo è di due forme, ossia concreto ed astratto.

1943. Nella espressione del pensiere, la quale può sempre ridursi ad una proposizione, poichè ogni pensiere contiene un giudizio, il nome sostantivo entra come soggetto, e l'aggettivo come attributo o predicato. Infatti nel giudizio si afferma o si nega una cosa di un'altra; ora la sostanza della cosa è l'individualità del suo essere, la quale è incomunicabile e non può attribuirsi ad un'altra sostanza; quindi il nome sostantivo che l'esprime non può mai divenire attributo della proposizione, e n'è sempre il soggetto. Ma la qualità della cosa è un modo del suo essere, e può a ragione predicarsi della medesima; laonde il nome aggettivo nella proposizione fa da attributo.

1944. Il verbo, quantunque esprima per sua natura l'azion del pensiere la quale è semplicissima e indivisibile, pur ammette una divisione, poichè talora con l'azione del pensiere significa eziandio la qualità dell'oggetto, e ciò per amore di brevità e concisione; quindi si divide in verbo sostantivo ed in verbo aggettivo od attributivo; ma il verbo per eccellenza è il sostantivo.

1945. Inoltre come il soggetto del pensiere, cioè la mente, agisce sopra il suo oggetto, così l'oggetto può agire sopra il soggetto; quindi nasce un'altra divisione del verbo in attivo e passivo: il 1. è quello che indica l'azion del soggetto; e il 2. quello che dinota l'azione che il soggetto riceve. Finalmente l'azion del soggetto o è immanente in quanto che la si spiega internamente sopra sè stesso, ovvero passa al di fuori del soggetto; quindi il verbo dividesi ancora in transitivo ed intransitivo. Non procediamo più oltre per trattenerci ne' confini della semplice struttura del linguaggio.

1946. Or qual giudizio portiamo di questa dottrina de' portorealisti? Il suo principio ha certamente un valore logico, ed a filo di logica procede ancora il suo svolgimento; ma a noi pare che vi siano delle lacune intorno alla determinazione della natura propria del verbo e del nome ed al rapporto che han tra loro questi due elementi essenziali e primitivi del linguaggio. E per fermo non vi ha de' nomi che esprimono ancora l'azione del soggetto pensante, com'è p. e. il nome *pensiere* nel nostro idioma e *cogitatio* nell'idioma latino? dunque la natura propria del verbo non è quella di esprimere solo l'azione del soggetto. Del pari l'essere che nell'esposta dottrina rappresenta il verbo per eccellenza, non è eziandio l'oggetto del pensiere, e però un nome giusta il principio di essa?

1947. Di più essendo il linguaggio il sistema de' segni onde è espresso il pensiere, deve al par di questo essere uno ed organico; quindi è mestieri che i suoi elementi abbiano un rapporto di filiazione tra loro, per il quale formino un'unità organica com'è quella che esige la scienza. Dunque è il verbo che figlia il nome, ovvero il nome figlia il verbo? La scuola di Portoreale non pone e non risolve questa quistione fondamentale nella filosofia del linguaggio.

1948. Finalmente qual verbo, il sostantivo o l'aggettivo, è quello che dividesi in attivo e passivo? ei pare che questa divisione non possa mai cadere nel verbo sostantivo, il quale esprimendo la pura azione è fuori della categoria delle cose passive. A colmare tutte queste lacune osserviamo che ogni parola, come elemento del linguaggio, esprime l'idea, ossia l'essere in quanto è conosciuto; quindi la distinzione delle parole e la determinazione della loro natura si dee cavare dalla distinzione delle idee e dalla varia natura di esse. Le idee sono come l'anima delle parole, poichè queste hanno un senso in quanto sono le espressioni di quelle, e da quelle ritraggono tutto il logico valore che hanno; dunque risaliamo alla natura ed alla distinzione delle idee per conoscere la natura e la distinzione delle parole essenziali al linguaggio.

1949. Ogni idea è un oggetto del pensiere, e si distingue in assoluta e relativa, poichè tale oggetto è l'essere assoluto o l'essere relativo: l'essere assoluto è l'essere essenziale o l'essere per antonomasia, e l'essere relativo è l'essere per partecipazione, poichè non è da sè, ma dall'assoluto per via di creazione.

1950. Ciò posto, vi ha due specie di parole essenzialmente distinte tra loro: l'una è la parola essenziale, detta per eccellenza il verbo, ossia la parola, che esprime l'idea assoluta, o l'idea per antonomasia, e l'altra è la parola relativa o accidentale detta propriamente il nome, che significa un'idea relativa; or la parola relativa ha con la parola essenziale, cioè il nome ha col verbo l'istesso rapporto dell'idea relativa con l'idea assoluta, poichè la relazione logica delle parole è quella che intercede tra le idee che formano il loro significato; dunque il nome ha col verbo il rapporto di creazione ch'è quello che rannoda l'essere relativo con l'assoluto ossia il nome è creato dal verbo. L'essere assoluto come causa creatrice dell'essere relativo il contiene eminentemente in sè stesso e dopo che l'ha posto in atto per la sua creatrice virtù lo sostiene e lo regge perennemente dandogli ognora l'essere il movimento e la vita; quindi il verbo come propria espressione dell'essere assoluto contiene eminentemente in sè il nome, al quale non da' solo la esistenza, ma gli conferisce pur la vita e il movimento e il rende un membro vivo del discorso. Da ciò vedete come il verbo costituisce l'anima e il principio vitale del linguaggio, ed il no-

me disgregato dal verbo n'è un elemento sterile morto ed informe.

1951. Ciò in quanto alla natura del nome e del verbo. Rispetto alla loro divisione osserviamo che l'essere assoluto può considerarsi in sè stesso o in rapporto con l'essere relativo; quindi nasce la divisione del verbo in assoluto e relativo, ovvero semplice e composto. Il verbo assoluto o semplice è il verbo propriamente detto chiamato da'grammatici verbo sostantivo che esprime l'essere assoluto in sè; il relativo poi o composto è quello che significa l'essere assoluto con una relazione ad altro essere e corrisponde al verbo aggettivo od attributivo in grammatica.

1952. Inoltre l'essere assoluto non ha altro rapporto con l'essere relativo che il rapporto di azione; quindi il verbo aggettivo significando l'essere assoluto sotto un tal rapporto è attivo; ma l'azione può considerarsi o nel suo soggetto cioè nell'agente o nel suo termine ch'è il paziente: da ciò nasce la denominazione di passivo nel verbo medesimo. L'essere infine può agire sia in sè stesso che al difuori; quindi nasce l'idea del verbo intransitivo e transitivo, il 1.° de' quali esprime l'azione interna, e il 2.° l'azione esterna dell'essere.

1953. L'essere relativo è sostanza e come tale è capace di modi, e il nome ch'è la sua espressione può significare la sua sostanza o i suoi modi; quindi è che dividesi in sostantivo ed in aggettivo, il 1. esprimente la sostanza dell'essere, e il 2. i suoi modi o le sue qualità. I modi o le qualità dell'essere rampollano dalla sua sostanza, e non possono nè sussistere nè intendersi senza di essa; quindi l'aggettivo nasce dal sostantivo senza il quale non può reggersi nel discorso.

1954. Veduta la natura e la divisione delle parole che costituiscono gli elementi essenziali del linguaggio esaminiamo il suo organismo. Il pensiere in tutta la sua indefinita estensione non è che un giudizio successivamente esplicantesi nel tempo; quindi tutto il discorso si può considerare come una proposizione che successivamente si svolge; talchè l'organismo del linguaggio è rappresentato dall'organismo della proposizione.

1955. Or la proposizione ha tre termini un soggetto un verbo ed un attributo: l'attributo è un modo dell'essere che forma il soggetto e connettesi a lui mediante il verbo assoluto. Ad intendere questo organismo bisogna osservare che se il soggetto è l'essere assoluto, ogni suo modo deriva dalla sua essenza; quindi è che l'attributo si collega a tal soggetto mediante il verbo sostantivo ch'esprime proprio l'essenza di quell'essere; quando poi il soggetto è l'essere relativo, e l'attributo è una modificazione di esso, l'uno e l'altro connettonsi ancora col verbo sostantivo, poichè l'essere assoluto come causa e sostanza prima concorre efficacemente a pro-

durre ogni modificazione positiva dell'essere relativo ch'è una causa e sostanza seconda. Sicchè è impossibile una proposizione senza il verbo *essere* che nel nostro idioma corrisponde al verbo assoluto o sostantivo. Quando la proposizione oltre il soggetto e l'attributo ha un compimento, com'è questa — lo spirito muove il corpo — il suo organismo procede dall'istesso principio, cioè dal verbo assoluto, perchè essa equivale all'altra — lo spirito è faciente l'azione di muovere il corpo — o più brevemente — lo spirito è movente il corpo —; dove scorgete in compendio le idee dell'essere assoluto, ossia dell'Ente, dell'essere relativo cioè dell'esistente, dell'azione prima dell'Ente che produce l'esistente colla sua modificazione, e dell'azione seconda dell'esistente il quale concorre insieme coll'Ente a produrre la sua propria modificazione.

1956. Quindi il principio di creazione — l'Ente crea l'esistente — riassume l'unità organica della proposizione, e però del linguaggio; talchè un tal principio dominando l'ideologia domina pur la grammatica come quella ch'è la forma o la espressione viva di questa scienza.

1957. Qual è l'ordine logico con cui si dispongono le diverse parti della proposizione ossia qual'è la sintassi propria del linguaggio? L'ordine in cui vengono a disporsi le parole nel linguaggio è l'istesso ordine in cui le idee si presentano al pensiere, quando egli ne ha la coscienza mercè la riflessione; or la prima riflessione ad attuarsi nel pensiere è l'ontologica la quale si volge primitivamente all'oggetto, indi si attua la riflessione psicologica, di cui il soggetto rappresenta il termine immediato; quindi pare che la espressione dell'oggetto debba precedere quella del soggetto nella proposizione, quando questa ha un compimento ed un verbo relativo; se poi il verbo della proposizione è assoluto, sembra che la espressione dell'attributo debba offrirsi innanzi a quella del soggetto, poichè il soggetto si percepisce attraverso de' suoi attributi.

1958. Questa nostra opinione viene confermata dalla sintassi delle lingue antiche, come p. e. il latino; vedete in fatti l'ordine or mentovato nell'esempio seguente preso dalla lingua latina — *spiritus est Deus, in spiritu et veritate oportet eum adorare* —: nella prima proposizione il cui verbo è assoluto apparisce prima l'attributo *spiritus* e poi il soggetto *Deus*; e nella seconda che ha un compimento rappresentato da *eum* si offre prima la espressione di questo.

1959. Le lingue antiche ci presentano tutte quest'ordine nelle parole, poichè corrispondono al primo periodo del pensiere riflesso, cioè alla riflessione ontologica; le moderne dannoalle parole un ordine inverso, perchè rispondono alla seconda riflessionech'è la psicologica. Intanto il primo ordine dicesi inverso da' grammatici, e il secondo diretto: ciò nasce da un fatto psicologico il quale impor-

ta che la mente umana nel giudicare delle cose muove sempre dal loro stato ed ordine attuale; quindi siccome nelle lingue moderne il soggetto della proposizione precede l'attributo e l'oggetto, così prendendo noi quest' ordine come tipo, ci apparisce inverso l'ordine delle antiche che procede tutto al contrario. Ma stando all' ordine della conoscenza la cosa va altrimenti; poichè l'ordine diretto del linguaggio corrisponde all'ordine della cognizione diretta o spontanea, e l'ordine inverso a quello della cognizione riflessa; dunque se la cognizione diretta o spontanea precede naturalmente la cognizione riflessa, dee dirsi con più giusta ragione che l'ordine delle lingue antiche è diretto, ed inverso quello delle lingue moderne.

1960. Tuttavia nè le une nè le altre presentano una regolarità completa nella loro struttura ed organismo, ma invece son tutte ingombre di alcune anomalie, come apparisce ne' nomi e verbi anomali eterocliti e difettivi che appariscono più o meno in ciascuna di esse. Ciò dipende dalla violenta rottura del linguaggio primitivo che ebbe luogo all'epoca della divisione delle lingue; poichè per tal fatto addivenne che niuna lingua serbò l'intero organismo di quello, e tutte ne uscirono come ruderi più o meno informi che nelle loro connessioni accennano all'unità del loro tipo.

1961. Il linguaggio riguardato nella sua integrità ed organismo vivente è la immagine fedele del sistema delle idee e de' sentimenti degli uomini; quindi si connette strettamente all' indole al genio e a tutte le condizioni individuali e sociali di essi: questa connessione rende il suo studio più interessante di tutti allo sguardo del filosofo, poichè contiene tutti gli elementi della civiltà umana. I dotti de'tempi moderni han riconosciuto questa importante verità; quindi è che intendono allo studio delle lingue con un ardore e pazienza ignoti agli antichi: gli uomini volgari non intendendo altro che una diversità di suoni nelle lingue diverse li stimano degni di compassione perchè spendono invano delle immense fatiche. Ma non è invece più degna della compassione de' dotti la loro ignoranza?

---

## II. PARTE DELL' ONTOLOGIA. VALORE DELLE IDEE. OBBIETTIVITA' DELLE IDEE.

**1962.** Oggetto della 2. parte dell' ontologia e connessione di essa con la 1. — **1963.** Quistione: le idee dipendono dal nostro pensiere, ovvero il nostro pensiere dipende dalle idee? — **1964.** Realismo e subbiettivismo: il psicologismo pretende ad un posto intermedio tra l' uno e l' altro sistema — **1965.** Vanità di questa pretensione, dimostrata da altre dottrine psicologiche — **1966.** Inutile ripiego dei psicologi per stabilire la realtà della conoscenza — **1967.** Si propone un' istanza dei

psicologi ricavata dalla natura delle sensazioni — 1968. Risposta alla detta istanza — 1969. Ulteriore istanza dei psicologi — 1970. Risposta alla medesima — 1971. Tra il realismo puro ed il puro subbiettivismo non vi ha mezzo. Si propugna il 1. sistema: vi è l'oggetto del pensiere — 1972. Quest'oggetto è la causa del pensiere in ogni ipotesi: 1. ipotesi — 1973. 2. ipotesi — 1974. Si previene un'obbiezione — 1975. Soluzione della medesima — 1976. 3. ipotesi — 1977. L'idea come oggetto del pensiere è causa del medesimo — 1978. Obbiezione contro il nostro ragionamento — 1979. Risposta — 1980. Attinenza del realismo puro col dommatismo, e del subbiettivismo con lo scetticismo. Ripiego de' psicologi per cansare lo scetticismo — 1981. Insussistenza di un tal ripiego — 1982. Conferma dell'istessa insussistenza — 1983. Riassunto della quistione sciolta nel senso del realismo puro.

1962. Risoluta compiutamente la quistione intorno all'origine delle idee abbiamo terminato la prima parte dell'ontologia; procediamo ora alla seconda sua parte che si versa intorno al valore delle idee. Noi già conosciamo la stretta connessione che queste due parti han tra loro, avendo veduto nella divisione dell'ontologia come il valore delle idee dipenda dalla loro natura ed origine; quindi senza intrattenerci più oltre a dimostrare il logico rigore del nostro processo scientifico entriamo direttamente nella proposta quistione.

1963. Qual valore hanno le idee? sono elle indipendenti o dipendenti dal nostro pensiere? è il pensiere che determina le idee, o le idee determinano invece il pensiere? in fine le idee sono, perchè esiste il nostro pensiere, ovvero esiste il nostro pensiere perchè sono le idee? Premettiamo che qui le idee si pigliano come l'oggetto del pensiere al modo degli ontologi, e noi abbiam fermato in logica la giustezza di questo significato.

1964. La dottrina che mantiene le idee indipendenti dal nostro pensiere, anzi le dichiara come cause produttrici e determinatrici di esso, si dice realismo, e la opposta subbiettivismo. I psicologi, quando non osano di romperla apertamente con la scienza e rigettarla assolutamente come una illusione dello spirito ovvero relegarla insieme colle sfingi nel campo della fantasia, pretendono di stare infra le due, dicendo che le idee hanno un valore reale, perchè esiste realmente il loro oggetto in natura; ma che elle non esistono realmente al difuori del nostro spirito, perchè sono tante modificazioni di lui o prodotti delle sue operazioni.

1965. Combinando questa con altre loro opinioni sulle facoltà dello spirito ci sembra che ei non sfuggano al puro subbiettivismo; poichè i psicologi restringono il mondo intelligibile al nostro pensiere, e quando paiono di estenderlo al di là del medesimo, tolgono tra l'uno e l'altro ogni comunicazione diretta e immediata, negando risolutamente ogni specie d'intuito; quindi in lor dottrina le

idee son pure modificazioni dell'animo, ossia elle sono, perchè esiste il nostro pensiere, secondo il principio dei subbiettivisti. È vero che ei credono al mondo reale, ma dove poggia questa loro fede? sovra un principio ch' è una semplice relazione di idee, cioè una pura visione del pensiere; talchè il mondo reale è perchè il nostro pensiere esiste. Dunque il pensiere è la causa per cui sono e le idee e gli oggetti da' quali han queste un valore reale. Questo è un puro subbiettivismo, e quando si voglia cansarlo, bisogna commettere una vergognosa petizione di principio, cioè dire: la realtà delle cose dipende dalla esistenza delle idee e del nostro pensiere, e la realtà delle idee e del nostro pensiere dipende dalla realtà delle cose.

1966. Non giova il dire che il nostro pensiere riceve una materia per la formazione delle idee, e che però queste hanno un reale valore. Imperocchè tal materia secondo i psicologi consiste nelle sensazioni; or essi volendo sfuggire al sensismo non ritengono le idee come sensazioni trasformate; dunque le idee riescono semplici e pure produzioni dello spirito, e il loro valore obbiettivo è una supposizione.

1967. Ma voi direte: le sensazioni son passive; dunque possiamo ammettere qualcosa di reale al di fuori di noi sull' autorità del principio di causa.

1968. Noi rispondiamo : qual valore ed autorità può avere per voi il principio di causa? esso per voi non è alcunchè d'intelligibile obbiettivo e reale sussistente al di fuori del nostro spirito, indipendente da lui e sol da lui percepito; ma è un giudizio, ossia un' operazione della mente istessa, i cui termini sono le idee di causa e di effetto formate dalla mente, e il rapporto che vi passa vi è posto pur dalla mente, e non è che un suo modo di vedere; dunque lo spirito è quello che produce totalmente da sè il principio di causa, e poi lo proietta al di fuori come un ponte per passare alla realià supposta da lui, come asserisce in buona fede l' autore del subbiettivismo. Quando l' intelletto non percepisca realtà proporzionata a sè stesso, cioè intelligibile, non può ammetterla che per supposizione ; e se non può lavorare che sopra delle sensazioni, non può ammettere che sensazioni e nulla di più.

1969. Direte finalmente che il senso coglie la realtà; laonde l'intelletto operando sulla percezione sensitiva può ritenere in buona ragione la realtà delle cose?

1970. Ma allora la realtà delle cose non è che il sensibile, ed ogni altra cosa che sensibile non sia, p. e. i principî logici, non ha alcun reale valore; ed allora con qual ragione potete su tal fondamento appoggiare alcuna realtà del tutto insensibile, come Dio, la vita futura, la legge morale?

1971. Dunque non vi ha mezzo in buona logica tra il realismo

puro, e il puro subbiettivismo; quindi noi risolvendo la quistione che verte tra i due sistemi intendiamo combattere direttamente i psicologi; e per riuscir nell'intento, adoperiamo dei principî riconosciuti da loro, come sono quelli di contraddizione, di sostanza e di causa, prescindendo dalla giustezza del titolo per cui li riconoscono. Secondo il principio di contraddizione, la mente allorchè pensa dee pensare qualche cosa, poichè pensar nulla val quanto non pensare; quindi se la mente pensando non pensasse qual cosa, ella penserebbe e non penserebbe ad un tempo, il che è proprio nna contraddizione. Dunque bisogna ammettere l'oggetto del pensiere.

1972. Or qual è quest' oggetto? è desso la causa o l' effetto del pensiere? Egli è certo che l' oggetto del pensiere della mente o è la mente stessa,od una sua modificazione, o qualche cosa diversa e indipendente da lei e solo a lei presente.Supponiamo che tale oggetto sia la stessa mente: noi allora domandiamo: la mente è perchè pensa, o pensa perchè è? ei pare che la mente pensi perchè è, e non viceversa; poichè il pensiere o vuol considerarsi come una operazione della mente, o come una modificazione di lei; nel primo caso, il pensiere è un effetto, e la mente nè è la causa; or l'effetto è perchè è la causa, e non per contrario; nel 2.° la mente è il soggetto del pensiere; ma il soggetto non è perchè è la modificazione, sibbene la modificazione è perchè è il soggetto, poichè la modificazione ha la sua ragione nel soggetto, come l' effetto l' ha nella causa. Dunque nella ipotesi che la mente sia l' oggetto del pensiere, il pensiere è perchè è il suo oggetto, ossia l' oggetto è la causa produttrice e determinatrice del pensiere.

1973. Supponiamo inoltre che l' oggetto del pensiere sia una modificazione della mente, cioè un altro pensiere: or bene, quest'altro pensiere è perchè lo si pensa, o pur lo si pensa perchè è? Non può dirsi che egli sia perchè lo si pensa, poichè allor sarebbe nn effetto del pensiere che il pensa, e questo pensiere come sua causa, quando agisce per produrlo, ossia quando pensa, non avrebbe il suo oggetto, il quale dev'essere prodotto dalla sua azione, e perciò vien dopo di questa; dunque bisogna dire che l' altro pensiere non è perchè lo si pensa, ma invece lo si pensa, perchè è; ossia l' oggetto del pensiere, anche qnando sia una modificazione della mente, è la causa determinatrice dell' istesso pensiere.

1974. Pria di passare alla 3. ed ultima ipotesi preveniamo una obbiezione de' subbiettivisti: costoro potrebbero opporci che la mente ha nn primo pensiere, il quale ne produce un secondo per propria virtù; il secondo pensiere avrebbe il primo per suo oggetto e ne produrrebbe un terzo che ha per oggetto il secondo; e così appresso, in modo che la mente pensando non penserebbe mai qualcosa di diverso e indipendente da sè, nè mai uscirebbe da sè stessa.

1975. Ma noi dimandiamo: quel primo pensiere onde nascerebbe il secondo, ha un oggetto? non si può negarlo senza urtare nel principio di contraddizione. Ebbene qual è quest'oggetto? un altro pensiere? ma se quel pensiere è il primo, non ve n'è certamente un altro che il preceda e ne formi l'oggetto. È la mente istessa? ma abbiam già dimostrato che allora l'oggetto è indipendente dal pensiere, come la causa l'è dal suo effetto. È infine qualche cosa diversa dal pensiere e dalla mente? allora la mente nel pensare non è più ristretta a sè stessa, come si vuol tenere nel puro subbiettivismo, e siamo alla 3. ed ultima ipotesi della quistione.

1976. Ora in questa ipotesi l'oggetto del pensiere è perchè pensato dalla mente, od è pensato perchè è? s'è, perchè pensato dalla mente, è un effetto di questa, e però è un pensiere, poichè la mente nell'agire non produce altro che pensieri; quindi si contraddice alla supposizione che l'oggetto del pensiere sia qualche cosa diversa dal pensiere e dalla mente; dunque l'oggetto è pensato perchè è, ossia egli è causa del pensiere, e non per contrario.

1977. Sicchè il pensiere in ogni ipotesi esiste, perchè è il suo oggetto, e questo il produce e il determina come causa l'effetto. Ora essendo l'idea l'oggetto del pensiere, è evidente che l'idea è obbiettiva, cioè indipendente dal pensiere; quindi bisogna acconciarsi al realismo puro, se vogliasi rispettare il principio di contraddizione.

1978. Noi prevediamo una obbiezione contro il processo del ragionamento sinora istituito: ei può dirsi che se l'oggetto è perchè è pensato dalla mente, ciò non mostra che desso sia l'effetto del pensiere, come noi abbiam concluso, ma che invece ne sia il significato, e il pensiere n'è il segno; quindi si può in buona logica passare dal pensiere all'oggetto, come dal segno al suo significato.

1979. Ma rispondiamo che il segno s'intende pel suo significato il quale ne forma tutto il valore, e senza il quale è per la mente un bel nulla; quindi sempre l'oggetto è la causa logica o la ragion del pensiere, ed è dal pensiere indipendente. Sicchè tra il realismo puro e il subbiettivismo puro non vi è alcun mezzo, comunque si voglia intendere il pensiere nel suo rapporto con l'oggetto.

1980. Il 1. de' due sistemi si converte col dommatismo, ed il 2. con lo scetticismo; poichè il dommatismo tiene la realtà dell'oggetto come un dato primitivo, e pone che il pensiere l'apprende immediatamente in sè stessa, e però ha un valore reale; e lo scetticismo ammette il pensiere come dato primitivo e fonda in esso la realtà dell'oggetto, quando vuol parlare di realtà per non offendere apertamente il buon senso; quindi i psicologi impugnando acremente il realismo puro, cioè l'ontologismo, stanno con gli scettici nel centro del campo. Ei pensano, e certo in buona fede, perchè avventano degli strali infocati contro gli scettici, di salvare la realtà degli

oggetti nelle loro teoriche, ponendo che lo spirito riceva le prime impressioni dall'azione degli oggetti, e poi li riconosca per quel che sono, meditando sulle impressioni medesime.

1981. Ma questa è una vera illusione che può agevolmente dissiparsi in faccia al lume della logica; in fatti riteniamo quelle prime impressioni che gli oggetti fanno sullo spirito: lo spirito non può passare da sè a quegli oggetti, se non vi ha tra quelli e sè stesso un rapporto reale il qual sussista indipendentemente da lui e da' suoi modi di vedere. Ora i psicologi negando l'intuito come facoltà di percepire direttamente un intelligibile reale fuori della mente, massime quando sia necessario ed assoluto, non possono ammettere alcun rapporto reale nel senso suddetto; poichè ogni rapporto è un intelligibile e non un sensibile ed eglino sono in ciò d'accordo con noi; dunque con qual ragione fanno il passaggio da sè agli oggetti reali?

1982. A loro avviso, gli oggetti son reali, vi è in essi un real fondamento de' rapporti che riconosce lo spirito; ma i rapporti stessi sono suoi modi di vedere, che sussistono solo in lui; quindi il passaggio da sè agli oggetti reali ha un real fondamento. Ma ch'è mai un tal fondamento? una dipendenza dell'un termine dall'altro, cioè nel caso nostro, degli oggetti dallo spirito, e dello spirito dagli oggetti? Or questa dipendenza è proprio il rapporto che noi diciamo reale e sussistente ne' termini stessi, ed il suo fondamento è la natura o l'essenza di questi; poichè ogni rapporto ne' suoi termini è fondato come una linea che congiunge due punti di attacco. Forse vuol porsi il fondamento del rapporto in altra cosa che non sia la natura dell'un termine e dell'altro? noi confessiamo la nostra incapacità di concepire quest'altra cosa, e preghiamo i psicologi a supplire al nostro difetto con la fecondità del loro genio.

1983. Frattanto ci permettano di conchiudere la quistione proposta tra loro e noi col seguente discorso: se non vi è nello spirito umano la facoltà di apprendere direttamente un intelligibile reale e necessario il quale sussista indipendentemente da lui, non si può ammettere nella scienza alcun rapporto necessario e reale, com'è p. e. il rapporto di sostanza e di causa; ma allora la scienza non può giustificare la sua fede nella realtà delle cose e cade nello scetticismo; dunque i psicologi negando la suddetta facoltà ch'è l'intuito trovansi a lato degli scettici contro il proprio volere.

---

# DEL REALE E DELL' IDEALE.

**1984.** Connessione tra la quistione intorno all' obbiettività delle idee e l' altra intorno al rapporto dell' ordine ideale col reale — **1985.** Ordine delle idee ed ordine della realtà. Quistione intorno al rapporto tra l' uno e l' altro — **1986.** Vico il primo stabilisce in Italia l' unità dei due ordini — **1987.** Dimostrazione di questa verità addotta dal citato filosofo — **1988.** Si ritiene e conferma la dimostrazione del Vico — **1989.** Dottrina di Schelling e di Hegel intorno all' unità dell' ordine reale ed ideale — **1990.** e **1991.** Essenziale divario tra questa dottrina e quella di Vico e Gioberti — **1992.** Conferma della teorica dei due filosofi italiani: l' unità dell' ordine logico ed ontologico include l'unità dell' ordine ideale e reale — **1993.** Dimostrazione di siffatta teorica col principio di cognizione, — **1994.** e di contraddizione — **1995.** Questa dimostrazione si estende all'ideale assoluto ed all'ideale relativo — **1996.** L' ideale è pur reale — **1997.** Conferma di questa verità — **1998.** Ella sussiste per l' ideale assoluto e l' ideale relativo insieme — **1999.** Obbiezione — **2000.** Risposta — **2001.** I psicologi distinguono l' ordine psicologico o cronologico dall' ordine logico ed ontologico — **2002.** Questa distinzione non rompe l' unità dell' ordine reale ed ideale: si ritiene questa unità come un vero incontrastabile.

1984. La quistione or disciolta sulla obbiettività delle idee rannodasi a quella del rapporto tra l'ordine logico e l'ontologico, ossia tra l' ordine dell' idee e l' ordine della realtà. Quest' altra quistione merita tutta l' attenzione di nostra mente, poichè i psicologi travolgendo il senso in cui vien risoluta da noi pretendono dimostrare il nostro ontologismo convenire a capello col panteismo germanico.

1985. Le idee come pure le cose reali han de' rapporti tra loro ; quindi vi ha un ordine delle idee ed un ordine della realtà , poichè l'ordine è un sistema di rapporti. L' ordine delle idee si dice logico, ed ontologico l' ordine della realtà: or qual relazione intercede tra l' uno e l' altro ordine ? questi due ordini hanno una corrispondenza tra loro? si possono immedesimare sostanzialmente e riguardare come due aspetti differenti di un solo e medesimo ordine ?

1986. Quando il genio è salito al colmo dell' altezza scientifica ha sempre veduta la identità dell' ordine delle idee con l'ordine della realtà; ma non sempre è riuscito felicemente a spiegarla. Giambattista Vico, il quale a giudizio de' dotti toccò l'apogeo della scienza, fu il primo in Italia a dare una dimostrazione apodittica dell'unità dell' ordine logico ed ontologico ; quindi mal si avvisa taluno che la filosofia italiana abbia ricevuto da' recenti filosofi di Alemagna questa sublime teorica.

1987. Infatti, il Vico dopo aver dimostrato mediante la idea dell'ordine eterno la esistenza di Dio, osserva che i principî delle scienze ci vengono da Dio, e come le scienze sono sistemi di idee, così in Dio sono i principî delle idee; ma le idee sono i tipi e i principî delle cose, poichè queste s'intendono per la luce delle idee che contengono la ragione di esse, e il loro real valore consiste nella loro corrispondenza con le idee che esprimono; dunque in Dio sono ancora i principî delle cose. Sicchè Dio è il primo vero sia nell'essere che nel conoscere: il primo vero nell'essere è il primo metafisico ed ontologico, e il primo vero nel conoscere è il primo logico; quindi il primo ontologico s'immedesima col primo logico, poichè l'uno e l'altro è Dio stesso ch'è uno ed identico assolutamente.

1988. Noi non sappiamo qual altro rigore di logica si possa richiedere per ritenere come apodittica tal dimostrazione dell'identità de' due ordini delle idee e delle cose; perchè certo la forza dell'ordine nasce dal principio che l'informa come quello che produce forma e sostiene tutte le parti che vi sono costituite; dunque se uno ed identico assolutamente è il principio delle idee e delle cose, non può esservi dubbio che l'un ordine sia identico assolutamente all'altro.

1989. Dopo il Vico in Italia, i filosofi alemanni come Schelling ed Hegel han pur sostenuta questa unità e medesimezza assoluta dell'ordine logico ed ontologico; ma oh quanto si disforma la lor dottrina da quella del Vico e dalla verità! Imperocchè i due citati scrittori muovono da un principio panteistico che non ha nulla di comune dal nome in fuori col nostro principio filosofico; infatti Schelling muove da un assoluto ed Hegel da un'idea che ambedue si convertono col nulla assoluto; perchè l'uno e l'altra son del tutto indeterminati, non sono nè oggetto pensato nè soggetto pensante, nè Dio nè il mondo, nè spirito nè natura, non hanno nulla proprietà, nulla determinazione; quantunque poi cominciandosi a svolgere spontaneamente con la legge del progresso fatale continuo ed infinito prendan tutte le possibili forme, cioè del mondo e di Dio, della natura e dello spirito, serbando sempre la medesima essenza e sostanza; quindi inferiscono che il reale e l'ideale, l'essere e il pensiere, l'oggetto e il soggetto della conoscenza son tutti una sola e medesima cosa sostanzialmente, cioè l'assoluto o l'idea, e variano solo di forma, la quale è estrinseca ed accidentale.

1990. Or forse il Dio di Vico come l'Idea di Gioberti si posson convertere con l'assoluto di Schelling e con l'idea di Hegel? Secondo il Vico Dio non è l'indeterminato, ma è l'infinito reale che possiede tre forme dell'essere elevate ad un grado infinito, ossia è un infinito potere, un infinito conoscere, ed un infinito volere; ed il

mondo non deriva da Lui per svolgimento od esplicazione della sua infinita sostanza, poichè il nostro filosofo ritiene la sostanza divina come assolutamente semplice appunto perchè è infinita; ma ne proviene per via di creazione libera e sostanziale. Parimente l'Idea del Gioberti non è l'ultima astrazione possibile, sfornita di ogni elemento ed attributo dell'essere a segno da convertersi col nulla, e però nè oggetto nè soggetto del pensiero; ma è il vero eterno ed assoluto, l'oggetto immediato della conoscenza razionale in sè stesso con una relazione al nostro conoscimento: questa Idea non si esplica, ma crea e creando rimane in sè stessa semplice ed indivisa com'è ab eterno; il moltiplice creato liberamente da lei ha il carattere essenziale di sostanza, e non sussiste in lei, ma in sè medesimo, quantunque sia sostenuto continuamente dalla sua azione creatrice, poichè tal'azione è immanente ossia continua.

1991. Dunque tra le due teoriche dell'unità ed identità dell'ordine logico ed ontologico professate da' filosofi italiani e dagli alemanni vi è l'istessa opposizione ch'è tra l'essere e il nulla, tra il monoteismo e il panteismo, e noi seguitando la teorica de' primi continuiamo le tradizioni di un'indigena filosofia ispirata dalla cattolica religione.

1992. Dopo la dimostrazione datane dal Vico non sarebbe mestieri d'insistere ulteriormente sulla verità della nostra teorica; ma è pregio dell'opera di presentarla sotto altro aspetto e corroborarla con altre ragioni. L'ordine ontologico è l'ordine reale, ossia della realtà, e l'ordine logico è l'ordine ideale, ossia delle idee; quindi l'unità e medesimezza dell'ordine ontologico e dell'ordine logico importa che l'ordine reale e l'ordine ideale son tutt'una sola e medesima cosa, cioè il reale è ideale e l'ideale è reale.

1993. A dimostrarlo osserviamo che il reale è l'essere considerato in sè stesso indipendentemente dal pensiere o dalla conoscenza; l'ideale poi è l'essere considerato in relazione con la conoscenza e col pensiere, cioè in quanto è conosciuto e pensato, o meglio in quanto è conoscibile e pensabile. Il reale è di due specie, cioè assoluto e relativo: l'assoluto è in sè e per sè, il relativo è in sè, ma non per sè; quindi vi ha ancora due specie d'ideale, cioè l'assoluto e il relativo, l'uno conoscibile e pensabile in sè e per sè stesso, e l'altro per sè stesso inconoscibile e impensabile. Ciò posto, il reale è ideale, poichè l'essere è in rapporto necessario col pensiere e la conoscenza, essendo l'oggetto dell'uno e dell'altra: ciò è un conseguente del principio di cognizione secondo il quale l'essere è l'oggetto del pensiere. Or che importa la necessità di un tal principio se non che tra l'essere e il pensiere o la conoscenza vi è un necessario rapporto? questo principio è analitico, il suo soggetto è il reale, l'essere; ed il suo attributo è l'ideale, l'oggetto del pen-

siere; dunque tra il reale e l'ideale vi è un rapporto d'identità necessario, e chi vuol negarlo dee bandire dalla scienza il principio di cognizione.

1994. Ma il principio di cognizione implica quello di contraddizione, e noi l'abbiam dimostrato in logica, nè crediamo che i psicologi voglian fare mal viso alla nostra dimostrazione, poichè ci ritengono tutti i giudizi necessari come riducibili al principio di contraddizione; dunque è una contraddizione il negare l'identità del reale con l'ideale.

1995. Tale identità sussiste qualunque sia la specie del reale; e per fermo il reale assoluto è Dio; ora in Dio l'essere è l'istesso che il conoscere, essendo Egli un solo atto purissimo; dunque il reale assoluto è ideale. Rispetto al reale relativo è da avvertire che sebbene questo non sia pensabile e conoscibile per sè stesso, pur divien tale quando è in rapporto col reale assoluto; ma il reale relativo è in rapporto necessario col reale assoluto al modo istesso che l'effetto lo è con la causa; dunque il reale relativo è eziandio conoscibile e pensabile, cioè ideale. Sicchè tra il reale e l'ideale ci ha sempre identità, col divario che il reale assoluto è assolutamente ideale, ed il reale relativo lo è relativamente.

1996. Discutiamo la tesi dall'altro suo lato ch'è l'inverso del primo, cioè: l'ideale è reale? l'ideale è l'essere in quanto è pensabile; or l'essere è pensabile in quanto è; quindi siccome l'essere in quanto è costituisce il reale, ed in quanto è pensabile, l'ideale, così una cosa è ideale in quanto è reale, anzi è ideale perchè è reale. Avvertite ancora che l'essere venendo in relazion col pensiere conserva tutta la sua essenza e natura ed acquista solo una estrinseca attinenza col medesimo; quindi segue che l'ideale è essenzialmente reale.

1997. A sfuggire questa conseguenza bisognerebbe dimostrare che una cosa è pensabile e conoscibile in quanto non è; poichè allora l'ideale non sarebbe reale; ma a ciò ripugna il principio di cognizione, e potrebbe cadere solamente in pensiero agli scettici; quindi dallo scetticismo in fuori è giuocoforza il ritenere l'identità dell'ideale col reale.

1998. Non occorre qui distinguere l'ideale assoluto e l'ideale relativo, come abbiam fatto nel discutere il primo lato della tesi, poichè la dimostrazione da noi addotta sussiste per l'uno e per l'altro; infatti ogni cosa è pensabile e conoscibile sempre in quanto è e come è, cioè assolutamente, s'è assoluta, o relativamente s'è relativa; dunque l'ideale assoluto è identico al reale assoluto, e l'ideale relativo al reale relativo.

1999. Noi prevediamo una difficoltà che merita qualche attenzione, poichè facilmente può illudere gl'incauti. Ei può dirsi che gli

artisti lavorano d'immaginazione: intanto gl'idoli composti per tal lavoro sono cose da loro pensate e conosciute, quantunque non siano reali; dunque vi ha un ideale che non è reale.

2000. Ma se riflettete un poco al processo dell'immaginazione estetica, voi vedete tutta la debolezza della proposta difficoltà. L'immaginazione riceve un doppio elemento del suo lavoro, cioè le idee ed i sensibili: il suo lavoro consiste nel trasformare e comporre insieme le une e gli altri, e nell'aggiungere al composto ancora qual cosa del suo, come è il movimento e la vita del medesimo. Ora le idee ed i sensibili hanno una realtà, la quale è assoluta nelle idee e relativa ne' sensibili: la vita e il movimento son fantasmi che pure son reali nella immaginazione, senonchè la loro realtà è subbiettiva in quanto sussiste nello spirito stesso e non al di fuori di lui; quindi può ben dirsi che l'ideale dell'artista è reale, poichè è fornito di una realtà parte obbiettiva e parte subbiettiva. La parte obbiettiva non cade in quistione, perchè tutti son d'accordo nel pensare che l'immaginazione estetica è una facoltà riproduttrice e combinatrice; quindi il suo lavoro suppone delle cose che ella solamente riproduce e combina, e che però hanno una realtà tutta loro propria e indipendente da lei. Il dubbio potrebbe insorgere rispetto alla parte subbiettiva, la quale è un parto dell'immaginazione; ma se considerate che lo spirito umano è un essere reale, e che le sue modificazioni han pure una realtà, inquanto sussistono in lui, quel dubbio svanisce; poichè i fantasmi immaginativi son certamente delle modificazioni dello spirito umano, ed in quanto sussistono in lui e son pensati da lui, hanno una vera realtà, quantunque interna pari a quella del pensiere del sentimento e del volere; dunque intendendo l'ideale e il reale generalmente non già in un senso arbitrariamente ristretto, possiam tenere che l'ideale degli artisti è tutto reale. Sicchè l'ideale è reale, come il reale è ideale, e ciò in conseguenza dell'unità dell'ordine logico ed ontologico: soltanto allora che per ideale s'intenda l'assoluto e per reale il contingente, come accade per ordinario, può e dee ammettersi tra l'uno e l'altro una sostanzial differenza.

2001. I psicologi oltre di questi due ordini che uniti insieme forman l'ordine della scienza reale e concreta, vogliono riconoscere ancora l'ordine psicologico o cronologico, il quale sarebbe tutto diverso da quelli; ed in sostegno di tale diversità adducono per ragione che spesso un effetto si conosce prima della sua causa; or la causa come quella che produce e rende intelligibile l'effetto gli è anteriore nell'ordine logico ed ontologico; dunque essendogli posteriore nell'ordine psicologico o cronologico pare, che questo terzo ordine sia differente da' due primi.

2002. Noi potremmo sulle prime rispondere che ogni effetto è

un fatto ed una cosa reale, ed in quanto si può pensare o si pensa è ideale; quindi l'ordine psicologico o cronologico è compreso nell'ordine logico ed ontologico. Ma per non stare su' generali e dare una risposta categorica alla difficoltà osserviamo che nella percezione del primo fatto noi l'apprendiamo come un effetto per la sua relazione ad una causa, la quale può essere particolare al pari del fatto medesimo; indi ci eleviamo col pensiere al principio generale di causa, ed ammettiamo che ogni fatto ha la ragione di effetto e però suppone una causa. Or quando in seguito ci si presenta un nuovo fatto, quantunque ignoriamo la causa speciale di esso, noi lo riteniamo come un effetto in virtù del principio o dell'idea generale di causa che abbiamo già concepito, sebbene attualmente non l'avvertiamo; dunque nell'ordine della successione de'nostri pensieri ch'è proprio l'ordine psicologico o cronologico suddetto procediamo ancora dalla causa all'effetto, come nell'ordine logico ed ontologico. Conchiudiamo pertanto che l'unità dell'ordine reale ed ideale è una verità incontrastabile.

---

## DELLO SCETTICISMO.

2003. Necessità di un esame speciale dello scetticismo — 2004. Etimologia dello scetticismo : apparente profondità di questo errore — 2005. Esso nasce come ogni altro errore da un difetto di cognizione — 2006. Varietà delle forme assunte dallo scetticismo — 2007. Riduzione di queste forme ad una sola che è quella di Pirrone : *bisogna dubitare di tutto* — 2008. Lo scetticismo considerato in questa forma ripugna 1. a sè stesso — 2009. 2. alla natura dello spirito umano — 2010. 3. non può dimostrarsi in alcun modo — 2011. Nondimeno lo scetticismo apparisce sovente nel campo della scienza — 2012. Origine di questo fenomeno : sua cagione obbiettiva — 2013. Sua cagione subbiettiva — 2014. Insussistenza dell'una e dell'altra cagione: lo scetticismo dipende sempre da un difetto di logica — 2015. 3. Sorgente dello scetticismo nella opposizione delle opinioni scientifiche — 2016. Lo scetticismo nato da questa sorgente include ancora un difetto di logica — 2017. Esso è da lasciarsi agli intelletti deboli — 2018. È infine un errore pericoloso.

2003. La obbiettività delle idee, e la loro perfetta corrispondenza con la realtà viene direttamente ed assolutamente impugnata dallo scetticismo; quindi non possiamo a meno di prendere questo errore in considerazione speciale nella seconda parte dell'ontologia che attualmente esponiamo.

2004. Lo scetticismo è così detto dal greco vocabolo Σκέπτομαι che significa essere guardingo e circospetto; quindi par che sia un errore proprio de' dotti i quali temendo di cadere in fallo afferman-

do o negando qualcosa contro o almeno senza ragione, si guardano dall' affermare o negare checchessia e però dubitano di tutto.

2005. Ma non si può dubitare eziandio per leggerezza di mente? quante volte non si piglia il partito del dubbio perchè non si vuole durare fatica nel ricercare la verità, o perchè si ha paura di certe verità che potrebbero offendere l' amor proprio o restringere la libertà dell'arbitrio, non intendendo che amore e libertà non possono sussistere indipendentemente dal vero? dunque lo scetticismo può allettare ne'dotti e negli indotti, e più in questi che in quelli, poichè non vi ha dottrina senza scienza, e non vi ha scienza senza verità; or la verità è affermativa per sua natura, consistendo nell' essere il quale è ciò ch' è e però contiene in sè stesso l' affermazione; quindi nello scetticismo non vi ha dottrina, ed esso come ogni altro errore nasce da un difetto di cognizione.

2006. Questo errore ha preso varie forme, le quali ad avviso del Rosmini son riducibili alle quattro seguenti: 1. non esiste la verità; 2. non si può conoscere la verità; 3. si può conoscere la verità, ma relativa a noi; 4. infine bisogna dubitare di tutto.

2007. L' illustre filosofo italiano dimostra che le tre prime forme si possono ridurre tutte all' ultima; poichè infatti non esistendo la verità non si può conoscerla; quindi la 1. forma si riduce alla 2. Ma questa ritorna alla 4. forma, poichè non potendosi conoscere la verità non si può nè affermarla nè negarla, mancando ogni motivo dell' affermazione e della negazione, e però bisogna dubitarne secondo la 4. forma. A questa in fine riducesi pur la 3; poichè essendo la verità soggettiva, ossia relativa ai diversi individui, ciò che per gli uni è vero, per gli altri è falso e non può dirsi che sia assolutamente nè vero nè falso; quindi per simil ragione non si può nulla affermare o negare di checchessia, ma bisogna dubitare di tutto. Sicchè la forma universale dello scetticismo è quella di Pirrone = *si dee di tutto dubitare.*

2008. Lo scetticismo in questa forma ripugna a sè stesso, allo spirito umano, e non può sperare il conforto di una dimostrazione. Ed in vero dimandiamo agli scettici: ei bisogna dubitare di tutto? se rispondono affermativamente, allora affermano questa proposizione; quindi non dubitano di tutto contro il loro principio; se rispondono negativamente, non sono scettici, poichè negano allora di doversi dubitare di tutto, com'esige lo scetticismo; se rispondono in fine di dubitare eziandio della proposizione suddetta, si contraddicono ancora, perchè questa proposizione allora è incerta, ed essi intanto la danno come necessaria cioè tale che non ammetta neppure la possibilità dell' opposto. Dunque lo scetticismo ripugna a sè stesso.

2009. Esso ripugna ancora allo spirito umano; poichè questi è un essere pensante, e non può a meno di pensare durante sua vita;

ora lo scetticismo nella sua forma universale implica la impossibilità di pensare, poichè il pensiere contiene un' affermazione in sè stesso; di fatto quando si pensa vi è un pensiere e può dirsi che un pensiere vi è, ossia può affermarsi qual cosa; dunque se nulla può affermarsi, bisogna dire che il pensiere sia impossibile, il che ripugna alla natura dello spirito umano.

2010. Lo scetticismo non può dare alcuna dimostrazione di sè medesimo; poichè la dimostrazione è un ragionamento la cui possibilità snppone de' principî e delle leggi del pensiere che abbiano un logico valore, e delle facoltà conoscitive che possano raggiungere la verità degli uni e delle altre, non che la verità che si vuol dimostrare e la connessione che tra questa e qnella intercede; quando dunque nulla si può conoscere, e però si dee di tutto dubitare secondo la pretensione degli scettici, come può darsi una dimostrazione? Dunque lo scetticismo non può sperare il conforto di una dimostrazione, ripugna allo spirito umano e contraddice a sè stesso.

2011. Da ciò parrebbe che questo errore non avesse dovuto mai regnare nella scienza, poichè la scienza rifugge dalla contraddizione, è il più sodo alimento dello spirito umano, e comincia e progredisce per la dimostrazione; ma la storia della filosofia dimostra il contrario, poichè vediamo lo scetticismo sorgere quando a quando ad infestare la scienza, e propugnarsi da grandi ingegni con tutto l' apparato scientifico.

2012. Questo fenomeno non è del tutto inesplicabile, quando si guardi da una parte all' oggetto, e dall' altra al soggetto della cognizione scientifica. Imperocchè l' oggetto della scienza comprende tutto l' essere, e però è assoluto e relativo secondo le due categorie in cui tutto l' essere si racchiude: il principio della certezza sta nell' assoluto il quale contiene in sè la ragione di sè stesso e di tutto altro essere; il relativo poi non che avere in sè tal ragione, non sussiste per sè stesso. Or quando il pensiere umano nelle sue investigazioni scientifiche si ferma sul relativo, com' è p. e. il sensibile, e vuole di esso acquistare la scienza senza stendere il suo sguardo all'assoluto, egli non trova la ragion di quell'essere; quindi dubita della sua verità e cade nello scetticismo.

2013. D' altra parte il pensiere umano ch' è il soggetto della cognizione scientifica ha una virtù limitata per cui non può tutto comprendere; or egli non sempre tien conto di questa sua imperfezione essenziale, e spinge la sua curiosità all' infinito; quindi gli accade di non ritrovare la ragione delle cose ch'ei vuole comprendere. Allora nasce il dubbio sul valore di tutte le sue facoltà conoscitive; egli ingrandisce la loro naturale impotenza oltre misura, e passando da un eccesso in un altro giunge a conchiudere che ei non può nulla conoscere, ed in tal guisa diviene scettico.

2014. Ma qui vi è un sofisma come pure nel caso antecedente, ed in vero rispetto alla prima cagione dello scetticismo la logica esige che non si concluda al difetto di una ragion delle cose pria di aver fatto sufficienti ricerche sopra di esse, e però in questo stato il dubbio intorno alla verità loro non è ragionevole. Rispetto alla seconda cagione non è evidente che dal conoscere tutto al conoscere nulla vi ha un intervallo infinito? se dunque l'uomo non può tutto conoscere, non segue in buona logica che egli non possa conoscer nulla. Quindi lo scetticismo nasce sempre da un difetto di logica, ed è sofistico per sua natura.

2015. Finalmente esso talvolta accade per la opposizione che si scorge nel campo del sapere; poichè l'uomo non sempre dà fede ad un vero dopo di averlo meditato in tutta la sua profondità ed estensione e trionfate tutte le difficoltà che gli si potrebbero opporre, ma il ritiene in conseguenza di un esame assai leggiero; vedendo in seguito le obbiezioni con cui altri il tenta di abbattere, e non sapendo scoprire il sofisma che in sè nascondono, resta abbagliato dal falso splendore di esse; quindi dismette la fede in quel vero e cade nel dubbio. In fatti la storia della filosofia ci mostra lo scetticismo succedere quasi sempre all'epoca de' sofisti che s'impegnano a difendere il pro ed il contra in ogni quistione e scuotono il convincimento degli animi su tutte le verità.

2016. Qui il dubbio pur deriva da un mancamento di logica; poichè il vero è l'essere, e l'essere non può immedesimarsi col nulla; quindi è impossibile una reale contraddizione nel vero, e le obbiezioni a cui soggiace, quantunque paiano talvolta insolubili, non debbono farci deporre il nostro convincimento. La forza del convincimento è proporzionata a quella dell'ingegno, e chi è troppo facile a farsi vincere dalle difficoltà che tendono ad infermarlo, si dimostra inetto a coltivare la scienza.

2017. Lasciamo dunque lo scetticismo agl'intelletti deboli, e conserviamo coi dotti la fede nel vero.

2018. Lo scetticismo è un errore pericoloso, poichè spogliando l'intelletto del vero distoglie l'arbitrio dal bene, e così produce la depravazione de' costumi; infatti l'avvenimento di questo errore precede il più spesso la decadenza morale de' popoli, siccome dotti storici avvertono; quindi stimiamo pregio dell'opera il discutere le false ragioni con cui i suoi seguaci si sforzano di sostenerlo nel campo dello scibile.

---

## CONFUTAZIONE DELLO SCETTICISMO.

**2019. Moltiplicità delle ragioni addotte dagli scettici in sostegno del dubbio universale — 2020. Riduzione delle medesime in tre categorie —**

2021. Ragioni della 1. categoria : 1. ragione — 2022. 2. ragione — 2023. 3. ragione — 2024. Ragioni della 2. categoria: 1. ragione — 2025. 2. ragione — 2026. 3. ragione — 2027. Ragioni della 3. categoria: 1. ragione — 2028. 2. ragione — 2029. 3. ragione — 2030. Esame delle ragioni della 1. categoria: esame della 1. ragione — 2031. Esame della 2. ragione — 2032. Esame della 3. ragione — 2033. Esame delle ragioni della 2. categoria: esame della 1. ragione — 2034. Esame della 2. ragione — 2035. Esame della 3. ragione — 2036. Esame delle ragioni della 3. categoria: esame della 1. ragione — 2037. Esame della 2. ragione — 2038. Esame della 3. ragione — 2039. Conchiusione intorno allo scetticismo.

2019. Le ragioni con cui gli scettici tentano di stabilire il dubbio universale sono innumerevoli: essi portano il loro sguardo su tutti i rami dello scibile umano, van perscrutando tutte le sorgenti della conoscenza, esaminano tutti i motivi dell' affermazione e della negazione, e traggono da tutto degli argomenti più o meno speciosi in sostegno del loro sistema.

2020. Noi per istituirne una regolare discussione gli riduciamo a tre categorie: la 1. è di quelli che si fondano nel soggetto della conoscenza; la 2. di quelli che fondansi nel suo oggetto; e la 3. in fine di quelli che son fondati nella natura della conoscenza medesima. Cominciamo dalla 1. categoria riportando i più speciosi argomenti di essa.

2021. In 1. luogo, dicono gli scettici, l' uomo è fallibile, ed egli il conosce, poichè sovente riconosce i suoi errori; or quando l' uomo cadendo in errore s' inganna, sa egli d' ingannarsi allora, o nol sa? se il sapesse, s' ingannerebbe ad un tempo e non s' ingannerebbe, cioè s' ingannerebbe secondo l' ipotesi già fatta, e non s' ingannerebbe, poichè riconoscendo il suo inganno giudicherebbe esser falso ciò ch' è falso, il quale giudizio è certamente vero; dunque bisogna dire che ingannandosi egli non sa d' ingannarsi. Or ciò importa che egli debba rimanere nel dubbio sulla verità del suo giudizio, poichè sa di essere fallibile.

2022. In 2. luogo, soggiungono gli scettici, l' uomo acquista la cognizione delle cose per mezzo delle sue facoltà conoscitive, e tal cognizione è proporzionata al valore di queste; quindi perchè fosse certo della verità di sua cognizione, dovrebbe accertarsi del valore di sue facoltà conoscitive istituendone una critica severa ed imparziale; ma ciò è impossibile, e se si vuol tentarlo soltanto, si cade in una petizione di principio, poichè tal critica dovrebbe farsi per mezzo delle medesime facoltà conoscitive. Or quando non si è certo della loro validità, non sarà pure incerto il risultato della critica? dunque l' uomo dee dubitare della verità di sua cognizione, e non può giammai uscire dal suo dubbio.

2023. In 3. luogo l' uomo al dir degli scettici non può dare una plausibile ragione di alcun giudizio; poichè egli dovrebbe allora ricorrere ad un altro giudizio che contenga in sè il primo, e costretto a dar ragione eziandio di quell'altro, dovria ricorrere ad un terzo, e poi ad un quarto e così progressivamente fintanto che giunga ad un giudizio primitivo; or quì giunto l' uomo non può darsi più ragione del suo giudizio senza involgersi in un circolo vizioso, poichè non essendovi alcun altro giudizio anteriore al primitivo, egli se vuol ragionarlo dee dire=io giudico così perchè così giudico=; dunque se nulla si dee affermare o negare senza una ragione bisogna convenire che l' uomo debba dubitare di tutto.

2024. Passando alla 2. categoria di argomenti ci oppongono in 1. luogo gli scettici che l' oggetto della cognizione è variabile, poichè tutte le cose sono in un flusso continuo, e soffrono mille diverse modificazioni dall'azione delle forze naturali; or questa variabilità dell'oggetto conoscibile esclude la verità della cognizione, la quale è vera quando è conforme al suo oggetto; quindi se l'oggetto atteso la sua variazione non è più quello che si è conosciuto dall'uomo, la sua cognizione non gli è più conforme, ossia non è vera, e però si dee dubitarne.

2025. In 2. luogo l' uomo non può a giusta ragione credere ad alcunchè d' immutabile nell'oggetto di sua cognizione; poichè d' onde egli argomenta nel medesimo una parte immutabile? la deduce dalla parte a lui nota, la quale è mutabile? ma allora l' illazione è contraria al principio da cui si cava, e non ha alcun logico valore. La suppone egli stesso e la foggia col proprio pensiere? ma chi l'assicura che egli si appone al vero in questa ipotesi? tutto dunque è mutabile, la verità soggiace pure a mutazione, e però bisogna dubitarne.

2026. In 3. luogo, la essenza dell' oggetto conoscibile è ignota, e tale oggetto non può conoscersi che per le sue proprietà; ma diversi individui conoscono diverse proprietà dell' oggetto, e però ne hanno diverse idee, quantunque l' oggetto sia il medesimo; inoltre è impossibile che idee diverse sian conformi ad un medesimo oggetto; dunque non possono esser vere, e però dee dubitarsi della cognizione dell' oggetto.

2027. Venendo in fine alla 3. categoria di argomenti dicono gli scettici che la conoscenza intanto è vera in quanto rappresenta qualcosa : or questa rappresentazione è inammissibile, poichè la cosa rappresentata è spirituale o corporea ; se corporea , la conoscenza non può rappresentarla , poichè la rappresentazione suppone una somiglianza tra il rappresentante ed il rappresentato, e la somiglianza essendo una identità parziale implica una identità di natura; or la conoscenza com' è una modificazione dello spirito, è di natura

tutto spirituale; come dunque può rappresentare una cosa corporea ch'è di opposta natura? se spirituale, chi assicura l'uomo che la rappresentazione fattane da lui mediante la propria cognizione sia fedele e sincera, non già falsa ed alterata? egli non è l'autore della cosa rappresentata, nè può uscire di sè stesso per conoscerla in sè medesima; dunque dee dubitare della verità di sua cognizione.

2028. In 2. luogo la conoscenza umana delle cose non comprende tutte le loro proprietà e relazioni, per non dire della loro essenza; quindi è incompleta. Or questo carattere della conoscenza esclude la sua verità, poichè le cose sono determinate da tutte le loro proprietà e relazioni; quindi bisogna dubitare della verità della conoscenza umana.

2029. In 3. luogo finalmente gli scettici oppongono che la conoscenza umana soggiace a tutte le vicende del tempo e varia con le dimensioni dello spazio; infatti ogni secolo ha le sue opinioni le quali cadono con lui in seno del nulla e cedono il luogo ad altre opinioni: ogni popolo ha le sue idee, e le idee son quelle che combattono ed escono vincitrici o vinte da' campi di battaglia in cui si scontrano le nazioni; ora il mutarsi della conoscenza accenna al difetto della sua verità, poichè la verità è una ed immutabile; quindi l'uomo non può tenerla con certezza, ma dee dubitarne. Sicchè tutto dimostra la necessità assoluta del dubbio e lo scetticismo è il più ragionevole sistema filosofico.

2030. Per rispondere alle proposte obbiezioni bisogna porre un poco di precisione ne' concetti; poichè son tutte figlie di una confusione di idee. E per seguire l'istesso ordine nel quale si sono esposte da noi, esordiamo da quelle della 1. categoria. Rispetto al 1. argomento osserviamo che se l'uomo è fallibile e conosce di esserlo, egli è in possesso di una verità; quindi non deve dubitare di tutto. La contraddizione che si pretende mostrare nel suo giudizio, quando egli riconosce un errore antecedentemente commesso da lui, non sussiste affatto; poichè bisogna in tal caso distinguere due giudizi, cioè l'antecedente e il seguente: il 1. è falso per ipotesi, ed è vero il 2. che tale il dichiara; quindi segue a filo di logica che l'uomo fu prima nell'errore, ed in seguito è nella verità. Ov'è dunque la contraddizione? questa sussiste allorquando si afferma e nega la medesima cosa nel tempo medesimo, non già in tempi diversi, come accade nel caso proposto; quindi il 1. argomento degli scettici è un puro sofisma.

2031. Rispetto al 2. notiamo che l'impossibilità di dimostrare senza un circolo vizioso od una petizione di principio la validità de' nostri mezzi di conoscere che sono le facoltà conoscitive, nulla deroga alla verità; poichè questa non è un effetto di tali facoltà, anzi n'è causa creatrice ed esemplare, siccome a suo luogo si è dimo-

strato per l' innanzi; quindi la semplice esistenza delle facoltà conoscitive ci autorizza ad ammettere la verità, poichè l' effetto suppone la causa. La verità come vuol reputarsi? indipendente o dipendente dalle facoltà conoscitive dello spirito umano? se indipendente, nulla soffre dall' impotenza di queste, e però si deve assolutamente affermarla; se dipendente , come la verità è immutabile ed assoluta, il che non possono negare gli scettici, poichè lo suppongono nell' ultima obbiezione della 3. categoria, bisogna in questa ipotesi dichiarare assoluto ed immutabile ancora lo spirito umano come autore e soggetto della verità fornita di un tal carattere, quindi onniscio ed infallibile , poichè l'assoluto è perfettissimo. Perchè dunque dovrebb' egli dubitare della verità di sua conoscenza?

2032. Rispetto al 3. argomento avvertite che si dà ragione della verità di un giudizio riportandolo ad un altro più noto successivamente finchè non si giunga ad un giudizio evidente per sè stesso; or qui giunto non può dubitarsi della verità del giudizio senza cadere in contraddizione, poichè l' evidenza del giudizio sta nel vedere od intendere immediatamente e con tutta chiarezza il rapporto tra il suo soggetto e il suo attributo; quindi se si potesse dubitare della sua verità bisognerebbe credere che vedendo non si veda ed intendendo non s' intenda, il che certo è una contraddizione; dunque l' uomo ha ragione di affermar qualche cosa , e non deve di tutto dubitare. Sicchè le obbiezioni della 1. categoria non sussistono affatto.

2033. Quelle della 2. categoria non hanno maggior valore. Di fatto il 1. argomento di questa categoria non legittima il dubbio universale; poichè ponendo da una parte che l' oggetto della conoscenza è mutabile, e dall' altra che l' uomo riconosce la mutabilità del medesimo, è chiaro che l' uomo ha una conoscenza conforme al suo oggetto, poichè lo riconosce com' è per ipotesi ; dunque non dee dubitare della sua verità. Quando ogni oggetto si mutasse realmente ad ogni istante, come suppongono gli scettici, la conoscenza non sarebbe sempre sfornita di verità ; poichè nel momento che si conosce l' oggetto con un dato carattere , gli sarebbe conforme e però sarebbe vera; in seguito dopo che l' oggetto è mutato , se si ritiene la conoscenza anteriore di esso come relativamente vera, nemmeno si può dubitarne , essendo il suo oggetto pur relativo; dunque la mutabilità degli oggetti quando è riconosciuta dall' uomo non distrugge la verità della sua conoscenza.

2034. Ma è falso che ogni oggetto sia mutabile, e così veniamo a rispondere al 2. argomento. Imperocchè il mutabile suppone l'immutabile; ed in vero se tutto fosse mutabile non si potrebbe ammettere un vero mutamento nelle cose, poichè il mutamento ha luogo qualora nelle cose vi ha un elemento sempre identico e permanen-

te al quale ne sopraggiunge un altro sempre diverso, onde dicesi che le cose si presentano con diverse modificazioni; quando elle mancassero di un elemento immutabile, non si dovrebbero dir mutate, ma distrutte totalmente od annientate. Oltre questa pruova metafisica intorno all' esistenza di qualche cosa immutabile ne abbiamo ancora una pruova di fatto; poichè quante verità immutabili non possiede la scienza? Le verità logiche matematiche metafisiche e morali soggiaccion forse a mutamento? può forse avvenire che $7+5$ non sia eguale a $12$? può forse accadere che siavi un effetto senza causa? può credersi che una volta il finito diventerà infinito? può pensarsi che il male diventerà forse il bene? non tengono gli scettici come assolutamente vero il principio di contraddizione? e perchè tanti sforzi per salvarsi da contraddizione, quando non credessero alla verità di un tal principio?

2035. Rispetto al 3. argomento rispondiamo che se un oggetto ha diverse proprietà, le diverse idee che ne hanno diversi individui, possono bene esser vere, poichè l' uno ne apprende una proprietà, e l'altro un'altra; siccome dunque l'una e l'altra proprietà si trovano nell'oggetto, così l' una e l' altra idea hanno il proprio loro termine corrispondente, e però sono reali e vere. La verità mancherebbe quando ciascuno de' diversi individui giudicasse che l'oggetto non ha altre proprietà da quelle in fuori che egli ne conosce; ma come dimostrano gli scettici che ogni individuo così giudica, e non può giudicare diversamente? dunque le obbiezioni della 2. categoria pur cadono a vuoto.

2036. Finalmente le obbiezioni della 3. son pur debolissime; in fatti abbiam veduto in logica non esservi delle idee immagini nella mente dell' uomo, mediante le quali egli si rappresenta gli oggetti e così li conosce; quindi il primo argomento di questa categoria muove da un falso principio. La conoscenza è una impressione che l' oggetto intelligibile lascia di sè nella mente umana a cui è immediatamente presente; quindi si può considerare come un rapporto avente due termini reali, cioè l' oggetto conoscibile, ed il soggetto conoscitore: ella è conforme alla natura dell' uno e dell' altro, cioè alla natura dell' oggetto conoscibile, perchè n' è un effetto, ed a quella del soggetto conoscitore, perchè è una sua modificazione; e però non pure è obbiettiva e reale in quanto ha un oggetto reale ed indipendente dal soggetto, ma l' è eziandio, perchè è conforme e proporzionata alla natura de' suoi termini; dunque non può dubitarsi della sua verità.

2037. Il 2. argomento è già confutato per ciò che abbiam detto nel rispondere al 3. argomento della 2. categoria, poichè la conoscenza incompleta di un oggetto non si può sempre dir falsa per la ragione ch' è incompleta: quando l'oggetto ha realmente quelle po-

che proprietà che noi ne conosciamo, e non giudichiamo che esso abbia quelle soltanto e non possa averne delle altre, la nostra conoscenza è vera, poichè esiste realmente nel suo oggetto ciò che ne conosciamo. A dimostrar falsa questa conoscenza gli scettici dovrebbero mostrare che l'oggetto non ha e non può avere quelle poche proprietà che ne sono conosciute da noi; ma ciò è impossibile, poichè secondo la ipotesi non si conosce completamente l'oggetto; come dunque può sapersi se non abbia o non possa avere alcune date proprietà?

2038. Il 3. argomento in fine pur si è in parte discusso nell'esaminare la 2. obbiezione della categoria precedente, poichè ivi si è stabilita la esistenza di un elemento immutabile nell'oggetto della conoscenza con pruove di ragione e di fatto; dunque non si può assolutamente affermare che la conoscenza umana segua tutte le vicende del tempo e le dimensioni dello spazio. È vero che ogni secolo ed ogni nazione ha le sue idee speciali che ne costituiscono l'intellettuale fisonomia; ma come uno ed identico è il tipo dell'umanità, il quale non si altera mai in mezzo alle varietà che presenta la sua espressione secondo la diversità de'luoghi e de'tempi, così vi ha pure un fondo comune di idee per tutti i secoli e tutte le nazioni. Ogni secolo riceve dagli altri qualche retaggio di idee, e l'accresce ordinariamente per mezzo delle sue meditazioni: l'istesso è a dire de' popoli che si trasmettono l'uno all'altro alcune cognizioni, e con le proprie ricerche ne ingrandiscono il numero; in modo che la scienza dee reputarsi un patrimonio comune di tutta la umanità sempre vivente nella successione del tempo e nelle varie dimensioni dello spazio. Il mutarsi delle cognizioni è un effetto del progresso indefinito con cui la verità si manifesta nel mondo; quindi suppone de' punti fissi, cioè un principio ed un fine, senza i quali non vi ha progresso di sorta. L'umana intelligenza muove dal vero infinito, come dal suo principio e tende a lui come al suo fine: atteso una tale tendenza va sempre in cerca di verità nuove le quali son nuovi raggi che a lei manda il vero infinito, e non posa mai in niuna di esse, perchè niuna esaurisce quel vero; dunque le vicissitudini a cui soggiace la conoscenza umana non ci autorizzano a dubitare della verità, poichè la suppongono.

2039. Impertanto conchiudiamo che lo scetticismo ripugna a sè stesso ed allo spirito umano, e non può sostenersi con sode ragioni.

---

## DELLA CERTEZZA E DELLA PROBABILITA'.

**2040. Quistioni intorno alla certezza — 2041. La certezza è un bisogno dello spirito umano — 2042. Natura della certezza: essa consta di tre**

elementi — 2043. 1. elemento, verità dell' oggetto — 2044. 2. elemento, ferma persuasione del soggetto — 2045. Differenza di questi due elementi — 2046. 3. elemento, ragione o motivo della persuasione — 2047. Il motivo della persuasione è l' evidenza della verità : dichiarazione di tal dottrina — 2048. La certezza ha una radice obbiettiva — 2049. Diverse specie di certezza — 2050. La certezza è il primo stato dello spirito umano — 2051. Il dubbio è uno stato posteriore nascente dalla riflessione — 2052. Questo stato è innaturale per l' uomo — 2053. e scema il vigore del suo spirito, il quale invece aumentasi per la fede — 2054. Si spiega la virtù della fede nell' ordine naturale — 2055. e sovrannaturale — 2056. Natura della probabilità — 2057. Dichiarazione di essa per un esempio : modo di misurare i suoi gradi — 2058. L'uomo può regolarsi in conseguenza di un giudizio probabile : errore del probabilismo — 2059. Calcolo delle probabilità, e suoi principî fondamentali — 2060. Riserva da serbarsi nell' applicazione di tali principî.

2040. In conseguenza dell'antecedente discussione da noi avuta con gli scettici possiam tenere fermamente che lo stato naturale dello spirito umano non è il dubbio, sibbene la certezza. Or che cosa è la certezza? qual è il suo fondamento? vi ha un criterio di certezza mercè il quale si possa espellere il dubbio che sorge talvolta nello spirito umano? e qual è un tale criterio?

2041. Tutte queste quistioni hanno un gran peso nella scienza, e noi non possiamo ben trattare la ontologia senza pigliarle in matura considerazione. La certezza è un bisogno dello spirito umano, poichè egli deve operare per conseguire la sua destinazione immortale; or la ragione esige che si sospenda l' azione nello stato di dubbio, poichè diversamente si corre il pericolo di male operare; dunque lo spirito umano dee costituirsi nello stato di certezza. Ma come ciò è possibile, se egli ignori che cosa sia la certezza, e non abbia un mezzo di raggiungerla?

2042. Per soddisfare a cosiffatto bisogno cominciamo dal fissare la natura della certezza. La certezza è una ferma e ragionevole persuasione dell' animo conforme alla verità; quindi risulta da tre elementi essenziali, che sono la verità dell' oggetto, la ferma persuasione del soggetto, e la ragione che legittima tal persuasione.

2043. In 1. luogo la certezza dee avere la verità per oggetto, poichè la verità è il fine a cui tende l'intelletto, e lungi da lei egli non può mai riposar fermamente; se dunque la certezza è un riposo dell' animo, deve avere per oggetto la verità.

2044. Ma quando la verità si affaccia all' intelletto, questo non sempre ne bee la luce e se l'appropria, ma sovente rimane indifferente al cospetto di lei, e però ondeggia nel dubbio; quindi la certezza oltre la verità dell'oggetto esige ancora una ferma persuasione nel soggetto ch' è l' animo umano.

2045. Ei bisogna bene afferrare la real distinzione di questi due primi elementi della certezza; in contrario si cade in contraddizione. Di fatto quante verità vi sono di cui l'uomo non sempre è persuaso? e quante opinioni dell' uomo son prive di verità, le quali nondimeno tengonsi fermamente da lui? l'idealista tien fermamente che non esistano i corpi, e il materialista che non esistano gli spiriti; e intanto la esistenza de' corpi e degli spiriti è un fatto vero. Dunque la verità sola dell' oggetto, come pure la sola persuasione del soggetto non formano la certezza. A convincervi di ciò osservate che il dubbio è il contrario del certo, come il falso lo è del vero; quindi se il certo fosse identico al vero, il dubbio s' immedesimerebbe col falso. Ciò posto supponiamo un giudizio vero ma incerto, com' è questo per gli scettici — ogni cosa o è o non è —: sostituendo nel medesimo il certo al vero, un tal giudizio sarebbe certo ed incerto al tempo stesso, il che ripugna; del pari poniamo un giudizio certo ma falso, com'è questo per gli idealisti—*non esistono i corpi*—: sostituendo in esso al certo il vero, un tal giudizio sarebbe vero e falso ad un tempo, il che è una contraddizione. L' istesso avverrebbe in una quistione ove si trattasse di accertare l'una delle due proposizioni contraddittorie che entrano in discussione; poichè una di esse è necessariamente vera; ed intanto è incerta al pari dell' altra, priachè si riesca a dimostrarne la verità; quindi se il vero e il certo fossero una medesima cosa, l' istessa proposizione sarebbe a un tempo vera e falsa certa ed incerta. Dunque il vero non è il certo, nè il certo è il vero: il vero è obbiettivo, poichè è l' essere presente allo spirito, e il certo è subbiettivo, poichè è una modificazione ed uno stato dello spirito stesso.

2046. Il 3. elemento della certezza è la ragione o il motivo che induce la persuasione nello spirito: questo elemento è necessario al pari degli altri due, poichè lo spirito è un essere ragionevole, ed abbisogna di una ragione per assentire a ciò che conosce; quando il suo assenso fosse cieco od arbitrario, non potrebbe durar fermamente, poichè destandosi presto o tardi la ragione, lo scuoterebbe da quello assenso e l' immergerebbe nel dubbio.

2047. Ma in che propriamente consiste la ragione o il motivo della persuasione dell' animo? Noi pensiamo che tal ragione o motivo consista nell'evidenza della verità: per dimostrarlo notiamo che la verità di cui si è certo è razionale o sovrarzionale, e che la prima può dimostrarsi direttamente o indirettamente. Quando la verità è razionale e direttamente dimostrata, la sua evidenza costituisce la ragion della certezza; quando poi è sovrarazionale, ovvero è razionale ma indirettamente dimostrata, la ragione della sua certezza consiste nella evidenza di un' altra verità differente dalla medesima, ma connessa con lei, com'è la verità e infallibilità di Dio nel 1. ca-

so, e il principio di contraddizione nel 2. ove poggia la dimostrazione indiretta.

2048. Sicchè l'evidenza della verità è sempre la ragione della certezza; laonde sebbene la certezza sia subbiettiva come uno stato dell'animo, pure ha una radice obbiettiva.

2049. La certezza è di varie specie, cioè metafisica, fisica, e morale: la certezza metafisica riguarda le verità necessarie, il cui opposto è impossibile assolutamente; la fisica riguarda le verità di fatto e dipendenti dall'ordine fisico, il cui opposto è ipoteticamente impossibile, cioè nell'ipotesi che sussista sempre quell'ordine; la morale finalmente rapportasi alle verità di fatto o di ragione che si ritengono sull'autorità altrui. Questa ultima specie di certezza partecipa della fisica e della metafisica ad un tempo, poichè suppone l'uso de' nostri sensi per apprendere la testimonianza altrui, il quale uso connettesi con l'ordine fisico; di più ella include un principio di ragione che c'induce a credere alla testimonianza, com'è p. e. il principio che tutti gli uomini non possono mentire di accordo per ingannarci.

2050. La certezza è lo stato primitivo in cui l'animo umano si trova rispetto alla verità, poichè la verità si manifesta da prima all'intuito e trae l'assenso della volontà: questo assenso è ragionevole, poichè muove dalla luce della verità istessa; ma lo spirito non ne ha sempre la coscienza. Questa sopravviene con la riflessione che si ripiega sulla conoscenza e il suo oggetto, e fa che la mente si appropri per così dire la verità conosciuta.

2051. Però con la riflessione può nascere anche il dubbio; poichè la riflessione è in gran parte libera, e può ritrarre il suo sguardo dalla luce del vero: allora vien manco la ragion dell'assenso, e l'animo ondeggia nel dubbio. Di più l'uomo conosce che vi ha mille ostacoli capaci d'impedirgli il conquisto del vero, e farlo cadere in errore; la sua riflessione può fermarsi innanzi a quegli ostacoli, e trattenere l'assenso per tema di errare; quindi l'animo rimane nel dubbio.

2052. Il dubbio è uno stato innaturale per l'uomo, poichè egli tende al vero con l'intelletto ed al bene con la volontà; ora il vero ed il bene obbiettivamente si convertono insieme, ed il vero per l'uomo diventa bene quando la volontà aderisce al vero conosciuto, e questa adesione s'è ragionevole, costituisce proprio la certezza; quindi senza la certezza non può il bene aver luogo per l'uomo. Or non è vero che la destinazione naturale dell'uomo sia il compimento del bene? dunque il dubbio come opposto alla certezza, è uno stato innaturale.

2053. Il dubbio scema il vigore dello spirito umano, come per contrario lo aumenta la fede, ossia la certezza. Imperocchè l'og-

getto proprio delle facoltà è quello che conferisce loro ogni vigore continuamente attuandole con la sua azione, e quando elle sian libere, com'è appunto la volontà, la loro energia è proporzionata al grado della cooperazione loro all'azion dell'oggetto; quindi la volontà è tanto più forte quanto più aderisce al suo oggetto, cioè al bene conosciuto.

2054. Da ciò si può intendere la sorprendente virtù che si attribuisce alla fede, anche nell'ordine naturale: la energia della fede costituisce la forza del carattere morale non che intellettuale dell'uomo; pel carattere morale non vi ha alcun dubbio, poichè la fede come ferma persuasione è della volontà; quindi la sua forza suppone un forte volere. Rispetto al carattere intellettuale si può ben dimostrarlo; poichè la forza di questo è figlia della riflessione, per cui lo spirito si appropria la verità splendiente all'intuito; or la riflessione in quanto è libera vien mossa dalla volontà; dunque una forte volontà produce un forte intelletto.

2055. Nell'ordine sovrannaturale avviene lo stesso; poichè la grazia è un'azione sovrannaturale di Dio, con la quale egli trae la volontà verso il bene; e quest'azione per sortire il suo effetto pur esige il concorso del volere; quindi più è forte il volere, più forte riesce l'azion della grazia. Quest'azione è in sè stessa onnipotente, poichè s'immedesima con l'azion creatrice, e se il suo effetto dipende dall'adesione della volontà, cioè dalla fede, è evidente che per la fede riesce in effetti onnipotente la grazia; quindi intendesi il detto della Bibbia — *Omnia possibilia sunt credenti.*

2056. Quantunque la certezza sia lo stato naturale dell'uomo, pur tuttavia non sempre l'uomo la può raggiungere, poichè talora gli mancano delle condizioni opportune; quindi nasce lo stato di probabilità. Questo ha luogo qualora l'animo non ha tutte le ragioni per assentire ad una verità, ed è capace di vari gradi secondo il numero ed il peso delle ragioni.

2057. A ben comprenderlo supponete un'urna che contenga molte palline di diverso colore; se voi dovete giudicare di qual colore sarà una pallina che vuole estrarsi dall'urna, non potete risponder con certezza, poichè è chiaro poterne indifferentemente sortire una qualunque siasi di esse; ma se vi fossero p. e. due palline bianche, ed otto nere, voi molto probabilmente potete giudicare che la pallina da estrarsi uscirà piuttosto nera. Per misurare il grado di probabilità in questo caso, bisogna numerar prima tutte le palline, indi quelle di un colore e dell'altro separatamente: il numero totale può rappresentarsi come il denominatore comune di due frazioni, di cui una abbia per numeratore il numero delle palline di un colore e l'altra quello delle palline dell'altro colore, e però l'una sia 2/10 e l'altra 8/10: 2/10 è il grado di probabilità dell'esito di una

delle prime palline, ed 8/10 quello dell'esito di una delle seconde. Quindi vedete che la probabilità può sempre accostarsi alla certezza, ma non può giammai eguagliarla, come accade di una vera frazione che può sempre avvicinarsi all'unità, ma eguagliarla giammai.

2058. Or si chiede: può l'uomo ragionevolmente operare in conseguenza di un giudizio probabile ? o deve sempre aggiungere la certezza per operare secondo ragione ? L'esito delle umane azioni dipende da mille cause le quali non sono nè sempre possono essere tutte conosciute dall'uomo : intanto egli deve talvolta , anzi il più sovente, determinarsi all'azione; quindi se allora gli è impossibile di giudicar con certezza pria di operare, la ragion gli consente di agire in conseguenza di un giudizio probabile. Ma la probabilità del suo giudizio deve essere spinta al maggior grado che sia possibile a lui, specialmente allorchè trattasi di azioni, il cui risultato sia molto importante; quindi intendete il logico difetto del *probabilismo* , sistema nel quale s' insegna che l'uomo può sempre ragionevolmente operare secondo un giudizio probabile in un grado qualunque.

2059. A regolare le azioni dell'uomo, quando egli non può operare con certezza , è istituito il calcolo delle probabilità ch'è un ramo delle matematiche applicate: esso ha un fondamento scientifico e razionale, il quale consiste nella costanza dell' ordine naturale e nel principio di causa. La costanza dell'ordine naturale importa che le cause medesime son disposte a produrre i medesimi effetti nelle circostanze medesime; quindi dal numero degli avvenimenti simili che si ripetono ad ogni dato periodo si può probabilmente indurre un avvenimento futuro; il principio di causa vuol dire che ogni effetto nasce dall'azion di una causa ; quindi conoscendosi le cause atte a produrre un effetto, questo si può probabilmente conoscere.

2060. Però nell'applicazione de' due principî suddetti bisogna procedere con molto riserbo, poichè vi ha molte cagioni di errore nel calcolare la simiglianza degli avvenimenti e il numero e la natura delle cause che concorrono al loro successo. Noi non possiamo entrare nella disamina delle regole speciali di questo calcolo senza uscire da' limiti di una istituzione elementare; quindi ce ne passiamo rimettendo al trattato di logica del Rosmini chi volesse giudicarle con cognizione di causa.

---

## CRITERIO DELLA CERTEZZA.

**2061. Criterio della certezza e suo bisogno per lo spirito umano—2062. Gli scettici non riconoscono un tal criterio e tentano di mostrare l'impossibilità di assegnarlo — 2063. 1. loro argomento — 2064. 2. argo-**

mento — 2065. 3. argomento — 2066. Per dimostrare l'insussistenza di questi argomenti si distingue il criterio della certezza in interno ed esterno — 2067. In qual senso lo spirito umano può accertarsi della verità assoluta e della verità relativa — 2068. La quistione del criterio presa in questo senso si risolve affermativamente mediante la formola ideale — 2069. Questa risoluzione non contiene alcuna petizione di principio — 2070. Il 1. argomento degli scettici è un sofisma — 2071. Tale è ancora il 2. — 2072. ed il 3. argomento — 2073. Sorgente della varietà dei criteri di certezza assegnati da' filosofi : questa varietà non deroga alla verità del criterio che è sempre assegnabile — 2074. È pregio dell' opera il discutere i vari modi in cui si è sciolta la quistione del criterio della certezza — 2075. Riduzione de' criteri della certezza in due categorie — 2076. Inferiorità dei criteri della 1. categoria a quei della 2. — 2077. Discossione dei criteri della 1. categoria : loro riduzione a tre classi — 2078. La 1. classe contiene quattro sorte di criteri : giova di esaminarli a parte — 2079. Descartes e Mamiani traggono il criterio della certezza dagli atti della mente — 2080. Ragionamento di Descartes in conseguenza del quale egli pone il criterio della certezza nel pensiero umano — 2081. Critica di un tal criterio : 1. esso non è evidente — 2082. Dichiarazione maggiore di siffatto mancamento — 2083. 2. Non è supremo — 2084. Si risponde ad un' istanza in contrario — 2085. Conferma della risposta — 2086. 3. Non è universale — 2087. 4. È vago ed indeterminato — 2088. 5. È soggetto all' errore — 2089. 6. È gravido d'idealismo — 2090. Fichte quando pone il principio dell' idealismo assoluto svolge appunto il criterio di Descartes — 2091. Descartes intravede l' insufficienza del suo criterio.

2061. Se la certezza è un bisogno per lo spirito umano, ed egli può nondimeno cadere nel dubbio, vi ha mestieri di un mezzo la cui mercè si possa uscire del dubbio e costituirsi nello stato di certezza: questo mezzo è un criterio, ossia un segno certo, per cui si può discernere la verità e aderirvi; quindi suol dirsi criterio di certezza, e mal si dice da alcuni criterio della verità; poichè la verità non abbisogna di alcun criterio per legittimarsi al cospetto dell'uomo, essendo dall' uomo indipendente e sussistendo in sè e per sè stesso; ma l'uomo è quegli che ha d'uopo di un criterio per accertarsi della verità. Or vi è e può assegnarsi il criterio della certezza?

2062. Gli scettici negando all' uomo una cognizione certa della verità negan pure la esistenza di un criterio della certezza e la possibilità di assegnarlo; ma le ragioni con cui si sforzano di sostenere tale opinione son pari a quelle che addussero contro la cognizione della verità, e noi possiamo combatterle con felice successo.

2063. In 1. luogo, dicono gli scettici, perchè un criterio potesse accertare l'uomo della verità, bisognerebbe che fosse vero; quindi per assegnare il criterio della certezza, sarebbe mestieri di già conoscere la verità con certezza; ma ciò induce una petizione di

principio od un circolo vizioso, poichè mentre si ricorre al criterio per accertarsi della verità, poi si fa capo dalla verità per accertarsi del criterio medesimo.

2064. In 2. luogo, ei soggiungono, la verità del criterio non può dimostrarsi giammai. In fatti se vuol dimostrarsi, bisogna addurre qualche argomento: or questo o è vero o pur falso; s'è falso, sarà falso ancora il criterio che sovr'esso si appoggia; se vero, supponesi che la verità può conoscersi senza il criterio, laonde questo sarebbe inutile; o pure si dimostrerebbe la verità pel criterio e poi il criterio per la verità con un'altra petizione di principio simile a quella di già notata.

2065. In 3. luogo finalmente il criterio della certezza che han tentato di assegnare i filosofi non è uno ed identico ma vario e moltiplice; or la verità è semplice una ed immutabile; dunque un tal criterio non ha il carattere proprio della verità, e però è inetto ad accertare l'uomo della verità di sua conoscenza.

2066. Ma ciascuno di questi argomenti contiene un sofisma facile a ravvisare, quando si rifletta un poco sulla natura del criterio. Il criterio onde l'uomo abbisogna per accertarsi della verità è di due specie, cioè interno ed esterno: il 1. è la verità istessa la quale risplende continuamente all'intuito di una luce tutta sua propria, ed illustrando col suo splendore ogni oggetto della conoscenza il rende intelligibile; il 2. poi è un segno estrinseco della verità mediante il quale si può questa conoscere con certezza atteso un rapporto necessario tra l'uno e l'altro, conosciuto dall'uomo.

2067. Or quando si tratta di accertarsi di una verità, o questa è la verità assoluta che noi antonomasticamente chiamiamo la verità, ovvero è una verità relativa ch'è un segno di quella: nel 1. caso non occorre un criterio per accertarsi della verità, ma basta affisare la sua luce col guardo della riflessione per riconoscerla con certezza; nel 2. se si conosce la verità ed il suo rapporto col segno estrinseco a cui si ricorre, questo segno pur basta per riconoscerla, non perchè un tal segno sia la ragione della verità che riconoscere si voglia, ma perchè esso aiuta la mente a cogliere la luce onde brilla la verità e persuadersi della sua cognizione.

2068. Dunque tutta la quistione si riduce a sapere se l'uomo può conoscere la verità assoluta ed il suo rapporto con una verità relativa che n'è il segno verace; or noi abbiam già risoluto affermativamente siffatta quistione, dimostrando la verità della formola ideale la quale contiene in sè la verità assoluta ch'è l'Ente, la verità relativa ch'è l'esistente, ed il rapporto tra l'una e l'altra ch'è la creazione; dunque l'uomo si può accertare della verità mediante un criterio senza cadere in una petizione di principio ovvero in un circolo vizioso.

2069. Imperocchè o la verità di cui vuole accertarsi è l'assoluta, ed allora egli la può riconoscere per sè stesso; o è relativa, ed egli la potrà riconoscere per il suo rapporto con l'assoluta. Dov'è qui la petizione di principio od il circolo vizioso che pretendono gli scettici?

2070. Ciò avrebbe luogo allorquando si assegnasse per criterio della certezza una cosa del tutto diversa ed indipendente dalla verità e poi si cercasse di legittimare la cognizione di ogni verità con l'aiuto del medesimo, ed alternativamente assicurarsi del valore di questo per mezzo di una verità; ma noi procediamo tutto altrimenti, come avete potuto ben avvertire; dunque il 1. argomento degli scettici è un sofisma.

2071. Tal è ancora il 2.; poichè il criterio della certezza si pone nella verità assoluta, la quale appunto perchè assoluta non abbisogna di veruna dimostrazione; la dimostrazione occorre per le verità relative, e si fa rapportando queste all'assoluta; quindi non vi ha affatto petizione di principio nel dimostrare una verità mediante il criterio.

2072. Il 3. argomento in fine è pur sofistico; poichè la varietà delle opinioni intorno alla verità nulla prova contro il suo valore, essendo la verità obbiettiva.

2073. La verità ha molti caratteri che si connettono insieme e suppongonsi a vicenda: tali sono p. e. l'unità la semplicità la necessità l'universalità l'immutabilità la eternità e via dicendo; ora i filosofi nel contemplarla possono ravvisare un di questi in preferenza degli altri secondo la diversità delle condizioni in cui si trovano, ed assegnarlo per criterio della certezza; quindi siccome l'un carattere conviene con tutti gli altri, così non vi ha reale opposizione tra loro, dalla quale si possa cavare un argomento per impugnare la legittimità del criterio. Che se taluni assegnano un criterio falso od insufficiente, come talvolta accade, ciò non deroga al valore della quistione; poichè noi rigettiamo ogni criterio di tal sorta. Conchiudiamo adunque che vi ha un criterio di certezza possibile ad assegnarsi nella scienza.

2074. Ma qual è un tal criterio? Noi l'abbiamo accennato di già; ma è pregio dell'opera il vedere come i più illustri filosofi son proceduti nello stabilirlo, poichè è questa un'altra occasione di osservare l'esplicamento successivo della scienza sotto un punto di veduta speciale nelle mani del genio.

2075. Due sono le generali categorie a cui si riducono i principali criteri della certezza assegnati finora nella scienza: la 1. comprende quelli che consistono in un segno estrinseco della verità, e la 2. quelli che son riposti nella verità istessa.

2076. I primi hanno un valore scientifico inferiore a quello dei

secondi, poichè mancano di evidenza di supremazia e di universalità: di evidenza, poichè l'evidenza è la luce intelligibile che la verità tramanda allo spirito umano, e non può trovarsi fuori di essa; quindi un segno estrinseco della verità non è un criterio evidente; di supremazia, poichè un tal segno deve rendersi intelligibile per l'evidenza della verità cui deve esprimere, e però è subordinato scientificamente a questa verità; di universalità infine, poichè non essendo la verità stessa ch'è assoluta ed universale, non contiene in se eminentemente tutte le verità particolari e non può legittimarle alla mente.

2077. Noi cominciamo dalla discussione di questa 1. categoria di criteri per seguire la legge del progresso con la quale la verità suole esplicarsi nella scienza. Il segno estrinseco della verità che si assume per accertare la mente della sua conoscenza si può trarre o dalla mente stessa, o dal di fuori di lei nella natura, o dall'una e dall'altra ad un tempo; quindi la 1. categoria di criteri può dividersi in tre classi secondo le tre sorgenti da cui si trae il segno della verità.

2078. La 1. classe contiene quattro sorte di criteri ricavati dagli atti dalle facoltà dagl'istinti e dalle forme della mente. Noi potremmo generalmente discutere il valore di questi criteri dimostrando la opposizione tra i caratteri loro e quelli della verità; ma giova entrare in una discussione speciale per conoscere alcune insigni teoriche stabilite in filosofia per risolvere l'attual quistione.

2079. Descartes e Mamiani hanno assegnato per criterio della certezza un segno della verità ricavato dagli atti della mente, qual è il pensiere per il primo, e l'intuizione immediata per il secondo.

2080. Descartes osservò « che il pensiere non ammette alcun dubbio intorno alla sua realtà, poichè anche quando volete negare il pensiero o dubitarne, voi pensate, essendo la negazione ed il dubbio anche un pensiere; dunque il pensiere è indubitabile assolutamente e però è il criterio della certezza. Ogni altra cosa dal pensiere in fuori può mettersi in dubbio, e può ritenersi con certezza solo in quanto ha una necessaria connessione col pensiere: tal'è p. e. la realtà dell'essere pensante, la quale si percepisce immediatamente nel pensiere, e non può dubitarsene senza dubitare del pensiere medesimo. Non è così della realtà dell'essere pensato, cioè dell'oggetto del pensiere, poichè può bene dubitarsi dell'una senza dubitare pur dell'altro; infatti quante cose noi pensiamo e possiamo pensare, quantunque non esistano realmente fuor del nostro pensiere? dunque il pensiere e l'essere pensante sono le due sole cose indubitabili; talchè tutta la scienza dell'uomo può ridursi a questa proposizione fondamentale=lo penso; dunque sono. »

2081. Questo criterio di Descartes non ha i caratteri essenziali del criterio verace della certezza; infatti il pensiere umano non è

intelligibile per se stesso, ma per la luce della verità ch'è il suo oggetto immediato e la sua causa efficiente ed esemplare, siccome abbiam dimostrato parlando della origine delle idee; dunque è sfornito di evidenza.

2082. In fatti di qual pensiere vuol discorrere il Descartes? del pensiere spontaneo o del pensiere riflesso? il pensiere spontaneo non percepisce sè stesso, e però è ignoto a sè stesso; come dunque può stabilirsi per criterio della certezza? il criterio della certezza dev'essere noto per sè stesso, acciocchè possa accertare la mente di ogni altra cosa pensabile. Il pensiere riflesso nemmeno percepisce sè stesso, ma percepisce il pensiere spontaneo, e quando si voglia percepirlo, abbisogna di un altro pensiere seguente che vi si ripieghi al di sopra; dunque niun pensiere umano è noto per sè stesso, e il carattere dell'evidenza manca assolutamente al criterio di Descartes.

2083. Questo criterio non è pure supremo; infatti il pensiere come un atto della mente suppone la mente come sua causa e suo soggetto e ne dipende sotto un doppio rapporto; come dunque può dirsi supremo?

2084. Dirà forse il Descartes che il suo pensiere è il pensiere primitivo il quale costituisce l'istesso essere o soggetto pensante, e che però non è effetto nè modificazione di questo? ma nel suo pronunziato=Io penso, dunque sono=il pensiere si distingue espressamente dall' essere o dal soggetto pensante, e questo si ritiene come una cosa reale per la sua connessione con quello; dunque non sussiste la istanza.

2085. Ma sia pure il pensiere primitivo e sostanziale quello di cui parla Descartes: un tal pensiere è passivo e non è causa di sè medesimo; ma la sua causa è il pensiere divino che il pone per la sua azione creatrice; dunque ha sempre il carattere di dipendenza e non può giammai dirsi supremo.

2086. Questo criterio non è pure universale; poichè si restringe al soggetto pensante, e non estendesi all' oggetto pensato; e però non può accertare la mente di ogni sua conoscenza.

2087. Non vi diciamo degli altri suoi mancamenti; ed in vero il criterio cartesiano è vago ed incerto, poichè il pensiere per Descartes dinota pure la sensazione il fantasma il volere il desiderio, in somma ogni atto dello spirito umano; dunque il criterio della certezza può riporsi nel desiderio nel volere nel fantasma e nella sensazione indifferentemente? e qual sorta di criterio è mai questo? forse ogni atto e modificazione dello spirito umano è evidente supremo ed universale? gli atti dello spirito umano hanno una naturale subordinazione tra loro, e niuno di essi può intendersi senza degli altri, e non ve n'è alcuno al quale tutti gli altri si possano ridurre senza un'enorme confusione.

2088. Inoltre il pensiere umano è la sede dell' errore il più sovente, e solo in lui si può trovare l' errore, ch' è del tutto subbiettivo, come si è accennato nella logica; or dunque se il pensiere è capace di errore, non ripugna il dire che il pensiere sia il criterio della certezza, quando un tal criterio vuol essere essenzialmente vero, acciocchè possa far sempre discernere la verità?

2089. Finalmente il criterio di Descartes è gravido d' idealismo il più puro ed assoluto; poichè secondo il medesimo l' essere intanto è in quanto pensa; dunque i corpi non sono, poichè non pensano; ovvero l' essere è perchè pensa e questo essere non è che il soggetto pensante, cioè l' io; dunque non vi ha di certo e di reale che l' io e il pensiere. E che altro pretende l' idealismo assoluto?

2090. Fichte allorchè pone il pensiere come causa produttrice del *me* non fa altro che applicare alla psicologia il principio di Descartes, e lo svolge con un rigore di logica ignoto al suo autore.

2091. Descartes vide forse l' assoluto difetto del suo criterio, poichè riconobbe che la scienza se non fa capo da Dio non può liberarsi dal dubbio; quindi cominciò dal psicologismo, e poi il dismise per francarsi dallo scetticismo assoluto che n' è il termine estremo.

---

## CONTINUAZIONE DELL' ISTESSO SOGGETTO — MAMIANI.

2092. Mamiani pone il criterio della certezza nell' intuizione immediata— 2093. Senso in cui egli intende questa intuizione — 2094. 1. ragione addotta da Mamiani in sostegno del suo criterio — 2095. 2. ragione — 2096. Critica del Mamiani: 1. il suo criterio non è evidente nè supremo — 2097. 2. Non è universale — 2098. 3. Rovescia l' ordine della conoscenza subordinando l' intelligibile al sensibile — 2099. 4. Mal si appoggia alla dottrina del Vico sul vero e sul fatto — 2100. La conversione del vero col fatto non è opinione del Vico, ma degli antichi latini — 2101. Il Vico vede il difetto di questa opinione e lo corregge — 2102. Vera dottrina del Vico sul criterio della certezza — 2103. Divario tra questa dottrina e quella dei subbiettivisti — 2104. Maggior dichiarazione di un tal divario — 2105. In qual senso dice il Vico che il fatto si converte col vero — 2106. e che la scienza è fatta dalla mente umana — 2107. Si conclude, che il Mamiani mal ricorre all'autorità del Vico per sostenere la propria opinione sul criterio della certezza.

2092. Mamiani pur trae il criterio della certezza da un atto dello spirito umano cioè dall' intuizione immediata. A prima giunta parrebbe che egli avesse dato nel segno, poichè l' intuizione immediata è quella che coglie proprio la verità con certezza; ma l' intuizione del Mamiani non è quella degli ontologi la quale è in rapporto immediato col vero.

2093. Di fatto il Conte della Rovere intende per intuizione immediata un atto della mente col quale si apprendono le proprie idee e le loro attinenze reciproche, e la restringe puramente a' fenomeni della coscienza ossia alla parte sensibile della cognizione ; e rispetto alla parte intelligibile ricorre al principio di contraddizione ed agli istinti morali per riconoscerne la verità. Quindi vedete che il suo criterio manca del carattere di unità.

2094. A dichiarare la sua legittimezza osserva il Mamiani che nell' intuizione immediata il vero si converte con l'ente, e il conoscente col cognito; quindi non potrebbe dubitarsi del vero e dell' oggetto cognito per l' intuizione immediata senza dubitare dell'ente e del soggetto conoscente ch' è l' *io*.

2095. Inoltre, dic' egli in sull'autorità del Vico, il vero è il fatto, e criterio certo del vero è il farlo; cioè il vero è a suo avviso una fattura di nostra mente , e la nostra mente allora è certa del vero quando è conscia di averlo fatto da sè stessa; quindi siccome la intuizione immediata è quell' atto della coscienza, per cui apprendiamo ciò ch' è in noi ed è fatto da noi , così ella è il criterio della certezza.

2096. Noi qui non ritroviamo alcun carattere del criterio verace; e per fermo la verità dell' intuizione immediata per Mamiani dipende da due verità anteriori che sono la verità dell' ente e del *me* come soggetto conoscente; dunque ella non è un criterio evidente nè supremo.

2097. Molto meno è un criterio universale, poichè non si estende a tutte le parti della cognizione, ma alla sola parte sensibile ed interna. È vero che gl' istinti morali e il principio di contraddizione a cui si affida l' altra parte del sapere dall'illustre filosofo, ponno essere appresi dalla coscienza riflessa corrispondente all' intuizione di lui ; ma il loro valore non dipende dall' autorità della coscienza, poichè questa come facoltà dell'essere umano ch' è contingente e finito, va soggetta all' errore, laddove gl' istinti morali sono infallibili, e il principio di contraddizione è di una verità immutabile ed assoluta. Inoltre la verità del principio di contraddizione è obbiettiva, perchè è assoluta ed esprime l'essenza necessaria ed universale dell' essere ; come dunque il suo valore può essere garentito alla mente dall' autorità della coscienza od intuizione di Mamiani, la quale non oltrepassa i limiti del soggetto conoscente?

2098. Prescindiamo poi dal rovesciamento dell'ordine che avrebbe luogo subordinando il criterio della parte intelligibile della conoscenza a quello della sua parte sensibile , quasicchè dal sensibile dipendesse l' intelligibile, e non viceversa.

2099. Questi pochi mancamenti basterebbero da sè soli per torre al criterio suddetto il pregio scientifico. Ma quello che più rincresce

a' cultori della scienza nella teorica di Mamiani è l'equivoco da lui sparso sulla dottrina del Vico intorno al vero ed al fatto: egli confonde il sentimento del filosofo nostro compatriota con una opinione degli antichi sapienti del Lazio espressamente ripudiata da lui e dottamente emendata co' lumi della filosofia cristiana.

2100. Gli antichi Latini pensarono che il vero si convertisse col fatto, poichè credettero all'eternità del mondo; quindi argomentarono che Dio autore del mondo avesse eternamente operato al di fuori di sè, ed in Lui fosse il primo vero, essendo Egli il fattore del tutto.

2101. Il Vico rigetta questa opinione come contraria alla nostra fede, e la emenda secondo i dettami della fede stessa; poichè insegna il vero creato convertirsi col fatto, ma l'increato convertirsi col generato. In sua dottrina il vero è l'essere in quanto è conosciuto, e però dividesi in creato ed increato, il primo de' quali è fatto da Dio ch'è il creatore di tutte le cose, e l'altro è generato da Lui ab eterno, poichè ab eterno Egli comprende perfettamente sè stesso, e da questa comprensione si genera il Verbo eterno e divino ch'è il vero increato.

2102. Ciò intorno al vero. Rispetto al criterio poi vero è che dice il Vico il criterio e la regola del vero essere il farlo; ma bisogna ben intendere il suo sentimento per non cadere in equivoco. Il Vico come sommo ontologo mantiene l'intuito delle idee eterne e divine le quali son disposte in sistema e costituiscono i modelli da cui le cose sono espresse da Dio mediante l'atto creativo: questo intuito però non costituisce la scienza o il sapere, poichè sapere a suo avviso val quanto raccogliere le idee e disporle; or questo raccoglimento e disposizione delle idee non ha luogo nell'intuito, il quale vede solamente in confuso la tela ideale, ma nella riflessione che per l'analisi svolge questa tela distinguendo e dividendo le idee le une dalle altre, e poi la ricompone mercè la sintesi; quindi il sapere o la scienza nasce per la riflessione, e il suo valore dipende dal modo in cui la riflessione rifà la tela ideale dopo averla scomposta. Or la riflessione è opera della mente, come apparisce dalla sua libera attività; perciò il Vico dice che la scienza è un lavoro od una fattura della mente.

2103. Or qualcosa ha di comune un tal sentimento colla dottrina dei subbiettivisti da cui è tanto alieno il nostro filosofo? Il Vico insegna espressamente che Dio solo contiene in sè tutti gli elementi delle cose, i quali sono le idee, e però Egli solo ha la scienza perfetta delle cose; ma la mente umana non contiene in sè questi elementi che sono esterni a lei: ella può solo conoscerli e raccoglierli non pienamente ma sommariamente; per il chè non è proprio di lei l'intendere, ma il pensare, e la sua scienza è un'immagine imperfettis-

sima della scienza divina. Dio secondo il Vico intanto fa le cose in quanto ne contiene in sè tutti gli elementi e li dispone; la mente umana che in sè non li contiene, si sforza solo di raccoglierli e comporli, e fa le cose, in quanto nel conoscerle raccoglie e compone gli elementi loro.

2104. Vedete dunque l'immenso intervallo che separa il Vico dai subbiettivisti: per costoro la mente umana crea le cose e le dispone col pensarle al modo istesso che fa Dio per Vico; ma per costui la mente umana raccoglie solo e compone gli elementi delle cose quando le studia e le conosce: per gli uni la mente umana ha in sè e trae da sè tutti gli elementi delle cose, e per l'altro non gli ha in sè, ma al di fuori: pe' primi l'idea come forma propria e subbiettiva della mente umana è il criterio e la regola di ogni cosa e di ogni verità; pel secondo tale idea non è il criterio o la regola di alcun vero, nemmeno della mente istessa. Or vi può essere maggiore opposizione tra i due sentimenti?

2105. La scienza umana nasce per Vico ed incomincia con l'analisi, la quale divide le cose per conoscerle, e per tale divisione le diminuisce le altera e le corrompe: perchè abbia un valore, ella deve riparare un tal disordine portato da lei nel suo obbietto, e può ripararlo con riordinare le cose in modo conforme a quello che hanno in Dio e son conosciute da Dio: allora la scienza umana diventa simile alla divina, ed il fatto si converte col vero, ossia diventa vero, perchè la sintesi ideale della mente umana si riscontra con la sintesi reale della mente divina.

2106. È questa la verace dottrina del filosofo napoletano, la quale è comune a tutta la scuola degli ontologi: ella conserva alla scienza tutto il suo valore obbiettivo, ponendo l'ordine delle idee divine come il tipo ed il modello del lavoro riflessivo che fa la mente umana: questa apprende le stesse idee divine intuitivamente, ma in confuso, quindi comincia a distinguerle mercè l'analisi, e dopo di averle ben distinte le compone in modo simile a quello in cui sono realmente composte o disposte al di fuori di lei. Sicchè la scienza comincia con l'analisi e si compie con la sintesi; e poichè l'analisi e la sintesi sono due operazioni di nostra mente, non senza ragione si asserisce che la scienza è per noi un lavoro della riflessione.

2107. Conchiudiamo adunque che il Mamiani mal si appoggia all'autorità del Vico per sostenere la verità del suo criterio posto nella intuizione da lui ristretta al senso intimo ossia alla coscienza.

---

CONTINUAZIONE DELL'ISTESSO SOGGETTO — ESAME DEL CRITERIO POSTO NELLA SENSAZIONE NEL SENTIMENTO E NELL'INSPIRAZIONE.

**2108.** Criteri posti nelle facoltà dell'anima — **2109.** Insussistenza di questa specie di criteri — **2110.** Ragione per cui si discutono — **2111.** Criterio posto nel senso esterno — **2112.** Critica del medesimo; il senso esterno non percepisce alcuna verità — **2113.** Si risolvo un' obbiezione in contrario — **2114.** Risposta ad una seconda obbiezione — **2115.** Risposta ad una terza obbiezione — **2116.** Conferma di tal risposta. Si ritiene che il senso esterno non può affatto servire come criterio della certezza — **2117.** Criterio posto nel sentimento: superiorità del medesimo relativamente a quello che si pone nel senso esterno — **2118.** Critica di un tal criterio: esso è moltiplice — **2119.** È variabile — **2120.** Spesso è in contrasto con la ragione — **2121.** Soggiace infine alla fantasia e non sempre soccorre all' uopo della cognizione — **2122.** Il sentimento serve di eccitamento allo spirito nell' esercizio delle sue facoltà: è questo il vero suo ufficio — **2123.** Criterio posto nella inspirazione — **2124.** Critica del medesimo: l' inspirazione quando è soprannaturale, è accompagnata da una piena certezza — **2125.** Ma l'inspirazione dei protestanti che costituisce il criterio sudetto non è soprannaturale — **2126.** Essa dà luogo a mille variazioni sostanziali nella dottrina che vi si appoggia — **2127.** Nel caso di siffatte variazioni o è subordinata ad un altro criterio, o è incapace di accertare la cognizione della verità — **2128.** Questa inspirazione como istinto non serve alla scienza — **2129.** L' inspirazione soprannaturale soltanto può servire di criterio in un dato genere di verità come sono le verità religiose.

**2108.** I filosofi che han dato per criterio della certezza un segno estrinseco della verità sonosi volti ancora alle facoltà dell' anima, fermandosi or nell' una or nell' altra, secondo che parea loro che l' una o l' altra fosse capace di apprendere con certezza la verità delle cose.

**2109.** Ma ei non vedeano che la verità è indipendente dalle facoltà dell' anima, le quali nel riconoscerla son sempre soggette al pericolo di errare, poichè son limitate per loro natura; or questa limitazione essenziale delle facoltà essendo quella che induce il bisogno di un criterio infallibile della certezza, si cade in una petizione di principio quando si voglia riporre nelle medesime un tal criterio; poichè mentre il criterio dee servire di guarentigia al lavoro delle facoltà dell' anima, poi il suo valore si fonda in quello delle stesse facoltà.

**2110.** Questo grave mancamento basterebbe per rigettare ogni criterio di certezza posto nelle facoltà dell' anima senza discussione ulteriore; ma giova discuterne alcuni in particolare, perchè ciò

ne dà il destro di esporre alcune teoriche importanti della scienza.

**2111.** Protagora tra gli antichi, Helvetius e Condillac tra' moderni, riposero il criterio della certezza nella sensazione o senso esterno, poichè a loro avviso ogni oggetto è un gruppo di sensazioni, ed ogni facoltà conoscitiva è la sensazione trasformata.

**2112.** Senza insistere sulla falsità del principio da noi più volte dimostrata vogliam notare che la sensazione è del tutto incompetente per giudicare della verità. Imperocchè la verità comunque si consideri, sia in senso logico che in senso ontologico è un sovrasensibile, cioè una cosa inaccessibile al senso e totalmente intelligibile; ed infatti la verità ontologica è l'essere in quanto è conosciuto, e la verità logica è il rapporto di convenienza tra la cognizione della mente e il suo oggetto; ora il senso non percepisce l'essere, ma le sole modificazioni soggettive dell'anima, come sono i suoni i colori il caldo il freddo ed altre simili; dunque non può attribuirglisi la percezione della verità ontologica. Esso nel ricevere le sensazioni non le oltrepassa per apprendere l'oggetto che le produce nell'anima, e il soggetto ch'è l'anima istessa, e però non afferra alcun rapporto; dunque la verità logica neppure entra nel suo dominio.

**2113.** Non vale il dire che il senso esterno riceve tutte le sensazioni e però le può insieme riscontrare vederne i rapporti e così apprenderne la verità. Imperocchè il senso esterno è legato agli organi del corpo, e si divide in tanti sensi speciali quanti sono gli organi specificamente diversi tra loro; ora ognuno di questi sensi non può ricevere che una specie sola di sensazioni del tutto diversa dalle altre; dunque non può riscontrar le une con le altre e conoscerne il rapporto.

**2114.** Ma potrà almeno ciascun senso speciale comparare le sue proprie sensazioni speciali, poichè molte ne riceve? Nemmeno; poichè le sensazioni speciali di un medesimo senso son successive e passeggere come le impressioni o moti organici onde vengono eccitate; e se talora ci sembrano simultanee, ciò nasce dall' immensa rapidità con cui succedonsi al pari di quei moti od impressioni degli organi; dunque ogni rapporto è inaccessibile al senso. Oltrecchè avvertite che il senso non riflette e non percepisce sè medesimo nè le proprie operazioni; come dunque potrebbe comparare le sensazioni?

**2115.** Diranno in fine i sensisti che il senso apprende ciò che apprende, e però la sua apprensione è vera e reale? ma ciò che il senso apprende è un semplice fenomeno la cui realtà e verità dipende da altra cosa la quale non è sensibile: tale è la causa e il soggetto della sensazione, di cui l'una la produce e l'altro concorre a produrla al tempo stesso e la sostiene; or la causa e il soggetto

della sensazione son quelli per cui sussiste realmente la sensazione e diventa oggetto conoscibile nella scienza; dunque il senso non può nemmeno garentire la verità delle sensazioni.

2116. Volete persuadervi di ciò più facilmente? Riflettete che gli oggetti si sentono diversamente da diversi individui, come vedete nel fatto di due uomini, l'uno sano, e l'altro infermo: il 1. ha dallo zucchero un sapor dolce, e il 2. l'ha amaro; ora può essere che lo zucchero sia realmente dolce ed amaro insieme? Dunque rigettiamo definitivamente il senso esterno, ossia la sensazione, come criterio di certezza.

2117. G. G. Rousseau elevandosi un poco al disopra de' sensisti ripose il criterio della certezza nel sentimento, il quale è qual cosa più nobile della sensazione; poichè oltre alla impressione sensitiva contiene in sè un concetto che la mente formasi della cosa sensibile e lo congiunge a quella impressione; quindi nel sentimento oltre il senso propriamente detto v' interviene l' intelletto con varie funzioni, quali sono p. e. la percezione il giudizio l' analisi la sintesi la immaginazione e via dicendo.

2118. Ma se il criterio di Rousseau è superiore a quello dei sensisti, tuttavia non ha i caratteri del criterio verace. Esso in fatti è sempre una facoltà dell'anima, e però subbiettivo, e quello che guadagna in nobiltà e splendore, lo perde dal lato della semplicità; poichè è un misto di molte e diverse funzioni.

2119. Inoltre il sentimento soggiace ad innumerabili varietà; poichè è relativo all' indole al temperamento fisico e morale degli individui, al loro sesso condizione ed età, al clima all' educazione al tempo a' costumi ed al modo di vivere de' medesimi; ma il vero è indipendente da tutte queste circostanze ed è immutabile ed assoluto.

2120. Il vero convince la mente, persuade alla volontà, e non mai ripugna alla ragione; ma il sentimento opera a guisa dell' istinto, non illumina l' intelletto, trascina la volontà, e ripugna spesso alla ragione, la quale non sempre riesce a trionfarlo, e talora n' è vinta. Come dunque può servire di criterio per la cognizione del vero?

2121. Il criterio dev' essere indipendente dalla fantasia che suol dare in chimere ed illusioni, e vuol tenersi ognora pronto per soccorrere all' intelletto quando studia la verità e cerca dimostrarla sia agli altri che a sè stesso per uscire di ogni dubbio; ma il sentimento spesso accendesi dalla fantasia, segue gl' impulsi del senso e delle passioni, rare volte si eccita a grado dell' arbitrio, e il più sovente nasce spontaneo; dunque non può riuscire allo scopo del criterio.

2122. Il sentimento è un aiuto che l'Autore della natura ha dato

all'uomo per supplire alla freddezza della ragione ed al torpore dell'arbitrio, non già per guarentirgli la verità della conoscenza contro il timore del dubbio; serbiamogli adunque un tale ufficio naturale, e cerchiamo altrove il criterio della certezza.

2123. I protestanti trasportando dalla fede il loro principio nella scienza ammisero per criterio della certezza l'inspirazione individuale, cioè un istinto soprannaturale che scopre le idee per mezzo della parola infusa a ciascuno degli uomini in particolare.

2124. Quando la inspirazione fosse realmente sovrannaturale, non vi è dubbio che ella avrebbe tutta la certezza che può cadere nella mente umana, poichè è un'azione immediata e straordinaria di Dio sopra la mente per convincerla della verità; infatti noi vediamo che tutti gli uomini sovrannaturalmente ispirati da Dio, come furono i Profeti e tutti gli Agiografi dell'uno e dell'altro Testamento, ebbero un convincimento della verità superiore ad ogni ostacolo.

2125. Ma la inspirazione de' protestanti detta con altro nome *spirito privato*, non ha il carattere sovrannaturale; ed in vero come ci provano la realtà di un tal carattere? con argomenti intrinseci od estrinseci? non certo con gli estrinseci, ossia con le profezie ed i miracoli, poichè non pare che vi pretendano, a quello che noi ne sappiamo; molto meno con gl' intrinseci, ossia con la bontà della dottrina, poichè la lor dottrina è il rovescio della Bibbia. Basti il rammentare quel dogma loro molto *edificante* — *Pecca fortiter et crede fortius* — per riconoscerne a prima fronte *l' altissima verità*.

2126. La dottrina de' protestanti offre un sì gran numero di variazioni sostanziali in sè medesima che la semplice loro istoria basta a dimostrarne la falsità insino all' evidenza; e siane testimone il Gibbon, il quale nato protestante, e fornito di quell'ingegno che tutti sanno, dismise una volta la sua religione in conseguenza della lettura della storia di Bossuet intorno alle variazioni della medesima. Dunque la inspirazione de' protestanti non ha il titolo della divina autorità per costituirsi come criterio di certezza; ma è un semplice istinto naturale, come apparisce dalla sua universalità e comunicazione a tutti gl' individui che vi pretendono. Ora in questo aspetto qual valore le si può ascrivere?

2127. Egli è possibile, ed il fatto il dimostra assai bene, che sorga un' opposizione tra i sentimenti da cui diconsi ispirate più persone: allora qual norma si avrebbe per discernere la verità dall' errore? se ricorrasi ad una norma differente, non sarà più la inspirazione il criterio della certezza, poichè ella sarebbe capace di errore e soggetta all' autorità di un criterio superiore; se poi vogliasi stare strettamente alla sola inspirazione, sarà impossibile di aggiungere la certezza in mezzo al dubbio, ed il criterio non potrà sortiro il suo scopo.

2128. Finalmente osserviamo che l'inspirazione come istinto non ci soccorre nella scienza e nella speculazione in generale, ma solo ne' momenti di pericolo quando si tratta di operare per la conservazione della vita; intanto il criterio della certezza è indispensabile in ogni tempo per guarentire la verità della cognizione contro il dubbio; dunque non si può riporlo nell'inspirazione.

2129. Questa allorquando ha il carattere sovrannaturale può seguirsi per criterio nelle sole verità di religione nelle quali Iddio si degna di venire in soccorso della ragione per rivelarle ciò ch'è impossibile od almeno assai difficile a lei di scoprire: nella scienza in generale bisogna seguire tutt'altro criterio per acquistare la certezza della cognizione.

---

## CONTINUAZIONE DELL'ISTESSO SOGGETTO. — ESAME DEL CRITERIO POSTO NELL'INTELLETTO O NELLA RAGIONE SIA ISOLATA CHE UNITA AL SENSO.

**2130. Criterio posto da Aristotile nell' intelletto : suo ragionamento — 2131. Critica del medesimo: l' intelletto nel senso di Aristotile è sempre capace di errore e però non può servire di criterio — 2132. Equivoco su cui poggia il suo ragionamento — 2133. In qual senso l' intelletto si conforma all' oggetto ch' ei concepisce — 2134. Assurdità contenuta nell' opinione di Aristotile — 2135. Si rigetta tale opinione — 2136. Criterio posto da Parmenide nella ragione: suo ragionamento — 2137. Critica di un tal criterio : la ragione essendo subordinata alla verità non può legittimarla — 2138. La ragione soggiace all' errore e spesso impugna la verità con sofismi — 2139. La ragione è personale e individuale , mentre la verità è impersonale ed universale — 2140. Per trovare il criterio della certezza bisogna ricorrere all' intuito non già alla ragione — 2141. Criterio posto da Speusippo e Senocrate nel senso e nell' intelletto congiunti insieme — 2142. Critica di un tal criterio : le facoltà dello spirito umano isolate o congiunte insieme non possono mai costituire criterio di certezza — 2143. Il criterio della certezza dee cercarsi nella verità medesima — 2144. La verità è quella che induce l' armonia nelle facoltà dello spirito — 2145. Confutazione della ragione addotta da Speusippo e Senocrate in sostegno del lor criterio — 2146. Si conchiude che il criterio della certezza non può affatto ritrovarsi nelle facoltà dello spirito.**

2130. Aristotile nella ricerca del criterio della certezza fermossi ancora nelle facoltà dello spirito, e propriamente nell'intelletto; poichè egli credeva che il vero fosse un prodotto dell'azione intellettuale dello spirito umano e consistesse nel rapporto di conformità tra la conoscenza e il suo oggetto; quindi la facoltà che rag-

giunge il vero con certezza era quella che poteasi conformare, o meglio trasformare in ogni oggetto. Tal era l' intelletto pel filosofo di Stagira, poichè esso ha la virtù di conformarsi o meglio trasformarsi in ogni cosa; e per tal ragione pose nell' intelletto il criterio della certezza.

2131. Qui troviamo l'istesso difetto degli altri criterî posti ancora nelle altre facoltà dello spirito, quantunque di un ordine inferiore all' intelletto, che certamente è più nobile e sublime del senso sia esterno che interno come ordinariamente dividesi; poichè l'intelletto è sempre capace di errore quando lavora di riflessione e non si restringe all' intuito delle idee ch' è infallibile di sua natura: ora Aristotile non pare che avesse riconosciuto nel suo intelletto la funzione dell' intuito, poichè innanzi al lavoro intellettuale non vi sono per lui delle idee, ma esse nascono unicamente dal lavoro medesimo; dunque la riflessione è l' unica funzione intellettiva per lui. Or la riflessione propriamente soggiace al pericolo dell' errore; come dunque l' intelletto in dottrina di Aristotile può essere il criterio della certezza?

2132. Il principio dal quale egli muove contiene un equivoco; ed in vero in qual senso egli intende che la verità sia un prodotto dell' azione intellettuale e che l'intelletto abbia la virtù di conformarsi ad ogni oggetto della cognizione? se egli intende la verità subbiettiva quasi che sia creata e posta in essere dall' istesso intelletto, sta nel seno del puro scetticismo, e non può pure discorrere del criterio che in un tal sistema è impossibile ed inutile; se poi intende la verità obbiettiva, questa è l' essere istesso intelligibile il quale brilla dinanzi all' intelletto e nulla riceve da lui, quando egli l' apprende, ma invece agisce su di lui e per tale azione si fa intendere e concepire, e piglia il nome di verità per una estrinseca relazione con lui. Dunque la verità è quella che legittima sè stessa innanzi all' intelletto, e però l' intelletto non è il criterio della sua cognizione.

2133. L' intelletto conformasi all' oggetto della cognizione, non perchè si trasformi nel medesimo, come pare che Aristotile intenda, ma perchè il suo concetto, il quale viengli impresso dall' azione dell' oggetto conoscibile, è conforme a questo, com' effetto alla sua causa, e però si dice vero in senso logico.

2134. Il sentimento di Aristotile è assurdo, poichè l' intelletto ha la sua essenza, la quale è immutabile come quella di ogni altra cosa; dunque ripugna la sua trasformazione in ogni oggetto. E per fermo, quando l' intelletto conosce un minerale una pianta, diviene forse una pianta od un minerale? se questa assurdità avesse luogo, la verità come rapporto tra l'intelletto e l'oggetto suo, non potrebbe più sussistere; poichè il rapporto sussiste per la distinzione

de' suoi termini; quindi seguita la trasformazione dell'intelletto nell'oggetto della sua cognizione, la verità mancherebbe.

2135. Sicchè la dottrina di Aristotile sul criterio della certezza poggia sopra un falso principio, è assurda nel modo in cui sembra ch'ei l'intenda, e non riesce allo scopo; quindi vuolsi rigettarla assolutamente.

2136. Questa critica di Aristotile calza ancora contro il criterio di Parmenide posto nella ragione, quantunque il filosofo di Elea partisse nello stabilirlo da un principio differente. Questo principio è l'assoluta unità dell'essere, dogma fondamentale del panteismo. In fatti, dicea Parmenide, la conoscenza razionale non è fenomenica, ma reale; quindi s'immedesima con l'essere ch'è l'unica e sola realtà. La conoscenza razionale è il concetto dell'esistenza; or nel concetto la cosa pensata, cioè l'essere, è l'istesso che il pensiere, non vi essendo che una sola cosa, l'essere; dunque la conoscenza razionale è l'espressione dell'essere; e però la stessa verità.

2137. A combattere direttamente questa dottrina in cui il criterio della certezza ponesi nella ragione, perchè questa facoltà s'immedesima con l'essere unico ed universale, noi dovremmo insistere sul principio della medesima, ch'è il dogma fondamentale del panteismo; ma serbiamo questa discussione a miglior luogo, quando stabiliremo la formola dell'errore universale, qual'è appunto il panteismo. Vogliamo solo avvertire a proposito della ragione che questa facoltà avendo per sua propria missione di esplicare la conoscenza mediante il raziocinio soggiace a leggi universali ed obbiettive, come sono tutte le leggi logiche; dunque il criterio della conoscenza razionale è superiore alla ragione.

2138. Quante volte la ragione non si avvolge nel sofisma? gli scettici combattendo la verità e la certezza della cognizione appunto col raziocinio, dimostrano questo fatto insino all'evidenza. Il ragionamento contiene il più ampio sviluppo della riflessione; or l'errore nasce con la riflessione, e progredisce al paro con la medesima; dunque la ragione come quella che rappresenta il maggior progresso della riflessione, è soggetta a' più casi di errore.

2139. Finalmente la ragione intesa nel significato suddetto ha un carattere individuale e personale come ogni altra facoltà, poichè è il libero svolgimento della potenza riflessiva, or la verità è universale ed impersonale, cioè indipendente da ogni contingenza e varietà degl'individui intelligenti; dunque atteso cosiffatta opposizione di caratteri ripugna il riporre nella ragione il criterio della certezza.

2140. La certezza discende dalla verità; quindi le potenze conoscitive possono raggiungerla tanto più probabilmente, quanto si

trovano più dappresso alla verità; or l'intuito è quello che trovasi in contatto immediato con la verità, e la ragione allontanasi più di tutto dall'intuito tra le altre funzioni della riflessione; dunque se vogliamo aggiungere la certezza nelle nostre conoscenze, dobbiamo rivolgerci all'intuito in preferenza della ragione.

2141. Speusippo e Senocrate, discepoli di Platone, cercarono ancora nelle facoltà dello spirito umano il criterio della certezza: essi vedeano due specie di cose conoscibili cioè i sensibili e gl'intelligibili; quindi posero il criterio della certezza in due facoltà congiunte insieme, quali sono il senso e l'intelletto, poichè presiedendo il senso alla cognizione de' sensibili come l'intelletto a quella degl'intelligibili, parea evidente che la loro unione ed armonia bastasse a garentire la certezza della conoscenza.

2142. Ma se la certezza non germina dalle facoltà dello spirito umano, sibbene dalla verità ch'è il loro fine ed oggetto, non giova il riunire più facoltà ed accordarle tra loro per esser certo della verità conosciuta. Le facoltà dello spirito sia isolate che insieme congiunte non dismettono giammai la loro essenza e natura: esse rappresentano o per meglio dire sono sempre l'attività radicale di lui che per la sua finitezza può sempre avvolgersi nell'errore quando si va esplicando nel periodo della riflessione.

2143. La luce in cui lo spirito può vedere il suo oggetto e riconoscerlo senza tema di errore è la stessa verità che essendo assoluta legittima sè stessa dinanzi a lui; or finchè lo spirito non veda il titolo per cui la verità è riconoscibile ed ha il dritto di riscuotere l'assoluta adesione di lui, non può esser certo della sua conoscenza; dunque per ritrovare il criterio della certezza dee rivolgersi all'istessa verità obbiettiva che risplende al suo intelletto.

2144. Rispetto all'armonia delle umane facoltà osserviamo che essa ha luogo quando tali facoltà s'indirizzano tutte al fine loro ch'è la verità quando trattasi di facoltà conoscitive, poichè il riposo di una tendenza nasce dal raggiungimento del suo fine; se dunque la certezza è riposo della mente il quale deve nascere in lei dall'ottenimento del fine suo, essendo questo fine la verità, quì bisogna addirizzare il suo sguardo se vuolsi conquistare la certezza della cognizione, ed armoneggiare le facoltà conoscitive. Ogni altra armonia lungi dalla verità è come una meteora passaggera che brilla un poco nella mente, e poi svanisce lasciando in lei un vuoto ed una oscurità peggior di prima, poichè desta il desio del vero, e per non averlo soddisfatto resta la mente in uno stato tormentoso.

2145. La ragione che si adduce per garentire la certezza della cognizione acquistata col concorso del senso e dell'intelletto uniti insieme non soddisfa pienamente; poichè allora può dirsi di cono-

scere con certezza qualche cosa quando se ne percepisce la ragione o la causa intelligibile, essendo la certezza una persuasione ragionevole; or la sensazione ch'è la cosa percepita dal senso ha fuor di questo la sua ragione, poichè è una modificazione passiva dell'animo; e l'intelligibile ch'è la cosa percepita dall'intelletto, o è assoluto, e contiene in sè stesso la sua ragione, o è relativo, e la contiene nell'assoluto; dunque non oltrepassando il senso e l'intelletto, la mente non può nulla conoscere con certezza nè di sensibile nè d'intelligibile.

2146. Sicchè è mestieri il conchiudere che il criterio della certezza non può ritrovarsi nelle facoltà della mente quali che elle siano, inferiori o superiori, sensitive od intellettive, e qualunque sia il modo in cui agiscono cioè isolatamente o in armonia.

---

## CONTINUAZIONE DELL'ISTESSO SOGGETTO — ESAME DEL CRITERIO POSTO NEGL'ISTINTI E NELLE FORME DELLO SPIRITO.

2147. Criterio posto da Reid nell'istinto — 2148. 1. ragione che ebbe Reid di assegnare un tal criterio — 2149. 2. ragione del medesimo — 2150. 3. ragione — 2151. Reid presenta il suo criterio ancora in un'altra forma qual'è quella del senso comune: connessione di questa forma con la prima — 2152. Critica del criterio posto nel senso comune: la verità è certamente nel senso comune — 2153. Ma il senso comune non può accertarne sempre la cognizione, poichè non la raggiunge in tutta la sua profondità ed estensione — 2154. Critica del criterio posto nell'istinto: il senso comune non è un prodotto dell'istinto — 2155. L'istinto non è facoltà conoscitiva, e però è inetto a legittimare la cognizione — 2156. Esso non ha alcun carattere del criterio — 2157. Non soccorre sempre che si ha il bisogno di accertarsi della verità — 2158. Finalmente esso tace rispetto alle verità speculative; dunque non può servire come criterio nella speculazione — 2159. Criterio posto da Kant nella ragion pratica — 2160. Motivo che c'induce a discuterlo, quantunque si potesse giudicarlo in conseguenza della critica del Kantismo più innanzi esposta — 2161. Modo in cui Kant risolve la quistione tra gli scettici e i dommatici — 2162. Insussistenza di tal soluzione — 2163. Il Kant ne prevede le funeste conseguenze — 2164. Ad evitarle foggia la facoltà della ragion pratica e la pone per criterio della certezza — 2165. Critica di un tal criterio: se la ragion teoretica non può conoscere alcuna realtà, non può conoscerla neppure la ragion pratica — 2166. Dilemma opposto al Kant — 2167. Si rigetta il criterio di Kant.

2147. Oltre alle facoltà ed agli atti dello spirito umano i filosofi si sono rivolti ancora a' suoi istinti ed alle sue forme per trovare

il criterio della certezza. Reid è quegli che ricorse agli istinti in questa quistione ed il suo processo era certamente logico per lui.

2148. Imperocchè noi abbiam veduto come il filosofo scozzese riconobbe da un istinto la percezione dell'elemento intelligibile di nostra conoscenza; or questo elemento costituisce proprio la verità la quale è un oggetto intelligibile; dunque era necessario per lui d'invocare pur l'istinto allorchè trattossi di legittimare la verità della cognizione.

2149. Egli è certo che la causa contiene in sè la ragione dell'effetto; quindi se la verità come elemento intelligibile della conoscenza è un prodotto dell'istinto in dottrina di Reid, bisognava ricorrere all'autorità dell'istinto per legittimare la cognizione d'innanzi allo spirito. E qui vedete come la teorica da noi propugnata intorno alla dipendenza logica della quistione sul valore delle idee da quell'altra in sulla loro origine riceva una conferma dal fatto.

2150. Reid ebbe ancora un altro motivo per riporre il criterio della certezza nell'istinto; poichè egli osservò che la percezione del vero è spontanea ed immediata e va congiunta ad una commozione sensibile che la rende assai grata allo spirito umano; or questo modo di operare è proprio degli istinti; perciò ascrisse ad un istinto la percezione del vero. Or se l'istinto presiede a questa percezione, egli è che deve eziandio conoscerne il valore reale, e però costituisce il criterio della certezza.

2151. L'istinto è una facoltà comune a tutti gli individui del genere umano, la quale va infallibilmente al suo scopo quando non è viziata dall'arbitrio e combattuta dalla riflessione; quindi avviene che le verità istintivamente percepite si ammettono da tutto il genere umano e però formano il senso comune. Per tal ragione voi trovate che il Reid pone ancora nel senso comune il criterio della certezza.

2152. Or che dobbiamo noi pensare di un tal criterio? è desso verace a segno da garentire la verità della cognizione contro ogni assalto del dubbio? È innegabile che il genere umano ha un'ingenita aspirazione verso la verità e non sa dubitarne quando la sua luce gli apparisce nella mente; perciò ricorrendo al senso comune si è certo di trionfare sugli scettici nella quistione intorno alla certezza. Le illusioni che annebbiano la luce della verità son difetti dell'individuo e non dell'umanità in generale: i colori che nascono dalla rifrazione che nelle menti individuali soffre la luce suddetta, quando si riuniscono per formare il comun senso, la riproducono nella sua integrità naturale; quindi la verità è senza dubbio nel senso comune, e gli scettici nell'impugnarla han sempre incontrato nel medesimo un ostacolo insormontabile.

2153. Ma se il senso comune è in possesso della verità, non pa-

re ch' ei possa legittimarne sempre il valore in modo da potersi ritenere come il criterio della certezza. E per fermo, non tutte le verità sono accessibili al comun senso il quale suol fermarsi alla media regione del sapere; ma ve ne ha talune che stan locate in un punto elevatissimo e senza una ragione eminentemente sviluppata non si possono riconoscere : tali sono p. e. le verità dell' alta metafisica consistenti nelle leggi dell' essere e del pensiere. La scienza abbisogna di queste verità per rendere ragione di tutte le altre e così fondamentare l' edificio della conoscenza; or quando il senso comune non le raggiunge, come potrà servire di criterio universale? Ricorrereste voi al comun senso nelle quistioni sulla origine e la connessione delle idee ? appellereste al suo giudizio per avere una sentenza ragionata sul rapporto che intercede tra l' ideale ed il reale? non vi diciamo delle verità di altre scienze come son quelle della geometria e del calcolo sublime, poichè il senso comune nulla ne intende; dunque non possiamo ritenerlo per criterio della certezza in generale.

2154. Ciò rispetto al senso comune. Quando poi riguardiamo l' altro aspetto nel quale il Reid ci presenta il suo criterio, cioè l'aspetto dell' istinto, abbiamo maggior ragione di ricusarlo. Primamente vogliam notare che il senso comune non può reputarsi un prodotto dell' istinto; poichè le verità di comun senso son certamente intelligibili, e non sono verità perchè tutte comunemente le ammettono, ma invece sono ammesse comunemente da tutti, perchè tutti le intendono, ossia ne riconoscono il valore; dunque il senso comune intende. Ma chi non sa per l' opposto che l' istinto non intende, poichè è cieco, e tende al suo oggetto senza conoscerlo ? dunque il senso comnne sia che consista in una serie di verità comunemente riconosciute, sia che risieda in una facoltà conoscitiva a tutti comune, non è un prodotto dell' istinto.

2155. Ciò posto, ogni verità scientifica è ragionata o almeno ragionevole nel senso che può assegnarsene una ragione, poichè la scienza sta nel conoscere le ragioni; or l'istinto non ragiona, ossia non vede la ragione delle cose; esso non appartiene al novero delle facoltà conoscitive, bensì a quello delle facoltà volitive; come dunque può reputarsi un criterio di certezza nella scienza ?

2156. Il criterio di certezza dovendo garentire la cognizione di ogni verità dev' essere assoluto evidente universale; or l' istinto è relativo all' individuo e varia col sesso con la età con la educazione ed altre simili contingenze, e non che vedere il suo oggetto ad evidenza, lo ignora del tutto; dunque non ha alcun carattere del criterio.

2157. Il criterio come un mezzo di verificazione della conoscenza vuol essere ognora a disposizione dell' intelletto per potersene

servire in ogni incontro ; ma l' istinto non si desta a grado della mente, bensì sorge spontaneo, e quando è surto agisce fatalmente, e non seconda l' intelletto o la ragione, anzi spesso ripugna al suo dettame; dunque non può adempiere alle funzioni del criterio.

2158. Finalmente l' esame della conoscenza vuol procedere con freddezza ed imparzialità , e quando proceda diversamente non è probabile che riesca ad un risultamento favorevole alla causa del vero, poichè la luce di questo suol disperdersi in mezzo alla nebbia degli affetti; or l' istinto è fervido in sè stesso ed agisce sulla mente con la forza degli affetti; le verità speculative non lo risvegliano, poichè si risveglia per l' impulso delle sensazioni piacevoli o dolorose, le quali non hanno alcun rapporto naturale con quelle verità; dunque il criterio della certezza con cui si compie l' esame della conoscenza non può consistere nell' istinto.

2159. Il filosofo di Koenisberg ripone il criterio della certezza nelle forme dello spirito , e propriamente nella *ragione pratica* la quale poco si disforma dall' istinto.

2160. Noi vedemmo per l' innanzi come il Kant negò alla ragione teoretica il potere di aggiungere la realtà della conoscenza e la restrinse alla cognizione del mondo fenomenico; per il che il ponemmo nel campo degli scettici , quantunque ei pretendesse di tenere un posto intermedio tra gli scettici ed i dommatici. Or questo giudizio intorno a lui abbastanza giustificato dalle nostre osservazioni ci dispenserebbe dall' istituire una critica particolare della sua dottrina in rapporto al criterio della certezza,poichè una dottrina eminentemente scettica non può ritenere alcuna sorta di criterio ; ma l' autorità di quel filosofo che produsse il più gran movimento filosofico di cui parli la storia moderna, e la novità del ritrovato a cui ricorse per risolvere una quistione isolubile per lui, c' inducono a trattenerci ancora un tratto intorno alla sua teorica.

2161. Il Kant distinguendo l' elemento intelligibile o *a priori* della conoscenza dal suo elemento sensibile o *a posteriori* ed attribuendo un real valore solo al secondo pensava di aver definito una volta per tutte la lite tra gli scettici ed i dommatici: cioè dicea che i dommatici apponeansi affermando che si conosce qualcosa di vero , ma aveano il torto di negare che la conoscenza oltre il fenomeno non coglie la realtà; gli scettici diceano il vero asserendo che la realtà non si conosce, ma s' ingannavano in pensando che nulla affatto si può conoscere. Sicchè ciascuna delle due parti dava nel vero per ciò che affermava e nel falso per ciò che negava.

2162. Questa soluzione potea illudere gl' incauti solamente , ma chi è uso a riflettere , agevolmente vi sfugge; poichè la quistione tra gli scettici ed i dommatici versa appunto in questo, la conoscenza è reale o fenomenica? se adunque il Kant nega a' domma-

tici che sia reale ciò che si conosce, egli risolve la quistione nel senso degli scettici.

2163. Il real valore della soluzione suddetta non potea a meno di esser colto dal suo autore, il quale era tenero della morale e della religione e mirava in tutte le sue speculazioni a ben fondamentare queste scienze importantissime; or l'oggetto delle medesime era da lui riconosciuto come intelligibile o *a priori* e secondo la conclusione della sua critica della ragion pura non avea nullo valor reale; quindi la religione e la morale correano il pericolo di cadere nella regione delle chimere.

2164. A sfuggire un tal pericolo il Kant immaginò nello spirito umano una nuova facoltà, detta *ragion pratica*, la quale afferra immediatamente la realtà della legge morale; e come questa realtà implica pur quella di Dio, custode e vindice della legge, quella della libertà dell'arbitrio ch'è il mezzo per attuarla, e quella infine della vita futura, ove sarà la legge assolutamente attuata, ritenne queste altre realtà a guisa di postulati ossia di verità pratiche le quali si ammettono per la propria evidenza, ed in questa facoltà pose il criterio della certezza.

2165. Or questo ritrovato del Kant non può salvare dallo scetticismo la religione e la morale; poichè la sua *ragione pratica* è la stessa ragione teoretica in quanto porge alla volontà la regola del suo operare, quale è la legge morale: or quando la ragion teoretica nulla può conoscere di reale in sua dottrina, la legge morale che ella detta alla volontà per regolarne le operazioni, a quale realtà può mai pretendere? L'istesso è a dire di Dio, della libertà dell'arbitrio e della vita futura, la cui realtà è implicata in quella della legge morale.

2166. La ragion pratica o intende la verità della legge morale, o ne risente istintivamente l'impulso: nel 1.° caso, se la legge morale è reale ed *a priori* bisogna concedere che l'umana ragione possa cogliere una realtà intelligibile e indipendente dall'esperienza contro il canone della filosofia Kantiana; nel 2.° la legge morale non è veramente obbligatoria, poichè l'obbligazione è una necessità ragionevole nascente dalla reale supremazia di un legislatore reale, riconosciuta dalla ragione dell'uomo.

2167. Dunque nella dottrina del filosofo Koenisberghese non può sussistere la religione e la morale, ed egli con tutta la sua buona intenzione deve abbandonare queste due scienze in preda degli scettici, se non vuole manomettere evidentemente ogni principio di logica nella sua ipotesi; per tal ragione noi rigettiamo il suo criterio della certezza.

## CONTINUAZIONE DELL' ISTESSO SOGGETTO — ESAME DEL CRITERIO POSTO NELL' AUTORITA'.

2168. Discussione dei criteri obbiettivi che però non consistono nell'istessa verità : criterî posti nell' autorità divina od umana — 2169. Valore della conoscenza fondata nell' autorità — 2170. Credibilità estrinseca ed intrinseca delle cose conosciute per l' autorità — 2171. L' autorità è conforme alla ragione tanto nelle verità razionali — 2172. quanto nelle verità sovrarazionali — 2173. È impossibile una reale opposizione tra l' autorità e la ragione — 2174. La ragione precede sempre l' autorità e la fede — 2175. e l' accompagna ancora in prosieguo — 2176. Discordanza dei filosofi che ripongono il criterio della certezza nell' autorità — 2177. Si adducono tre ragioni in sostegno del criterio posto nell' autorità divina — 2178, 2179, e 2180. Discussione della 1. ragione — 2181. Discussione della 2. ragione — 2182 e 2183. Discussione della 3. ragione — 2184. I sovrannaturalisti che stabiliscono il suddetto criterio frantendono la quistione — 2185. Vero senso della quistione tra loro e noi — 2186. Lato vero che in sè contiene l' ipotesi dei sovrannaturalisti — 2187. Si rigetta questa ipotesi non intesa da quel lato.

2168. Vedendo la insussistenza de'criterî che la scienza ha attinto dal soggetto della conoscenza, lo spirito umano si è sforzato di stabilire un criterio della certezza obbiettivo, ma ancor diverso dalla medesima verità contemplata in sè stessa, e per tale oggetto è ricorso all' autorità or divina ed ora umana. Discutiamolo attentamente, poichè in tal guisa potremo ravvisare il reale rapporto tra l' autorità e la ragione e però tra la fede e la scienza.

2169. Noi diciamo di conoscere qual cosa per autorità, quando l' apprendiamo dall' altrui testimonianza, e la ragionevolezza dell' assenso che noi prestiamo alla verità della cosa in tal modo conosciuta, consiste nel valore del testimone ed in quello del motivo per cui gli crediamo.

2170. Questo motivo può essere la cognizione che abbiamo della scienza del testimone intorno alla cosa da lui attestata non che quella della sua buona fede e probità, e dicesi un tal motivo credibilità estrinseca della cosa; può essere ancora la conformità della cosa attestata con la nostra ragione, la quale ben l' intende col suo lume naturale e però vi crede: allor dicesi credibilità intrinseca della cosa medesima.

2171. Or quale che siasi la credibilità della cosa, ella include sempre un uso della nostra ragione, e costituisce il fondamento logico della fede che abbiamo al testimone; quindi vedete che l' autorità non si oppone per sè stessa alla ragione. Quando la verità riferita dal testimone non eccede le forze della ragione naturale, ciò

non ammette alcun dubbio ragionevole, e l'autorità in questo caso compie l'istesso ufficio della parola in generale, la quale si ritiene per vera ed autorevole, perchè ben s'intende l'idea che per essa si esprime e ci si manifesta.

2172. Ma può accadere che la verità attestata sia sovrarazionale o sovrintelligibile, com'è p. e. un mistero della fede cattolica: allora parrebbe che l'autorità si opponesse alla ragione, poichè esige un assenso alla cosa che la ragione non può conoscere; o almeno che ne fosse indipendente, perchè la cosa suddetta è fuori del dominio della ragione. Tuttavia se riflettiamo che la ragione riconosce la finitezza delle proprie forze, e l'infinità del vero, laonde ben vede poterci essere alcun vero reale, ma inaccessibile a lei, l'opposizione e l'isolamento tra la ragione e l'autorità cesseranno; poichè quando la ragione riconosca la credibilità estrinseca del vero sovrarazionale, il che sempre è possibile, l'assenso che vi si presta sarà ragionevole; quindi l'autorità si connette anche allora con la ragione.

2173. L'unica circostanza di una vera opposizione od isolamento sarebbe quella in cui l'autorità stabilisse un vero ripugnante alla ragione, e non fosse fornita di veruna credibilità; ma la ripugnanza tra la verità e la ragione è impossibile atteso l'unità assoluta del vero infinito, nè vi è alcuna autorità, a quel che noi sappiamo, la quale non presenti un motivo di credibilità quando richiede un assenso dall'uomo ch'è un essere ragionevole. Dunque riteniamo che l'autorità non può mai discordare dalla ragione.

2174. Ma quale delle due vie di conoscere il vero precede nello spirito umano, l'autorità o la ragione? A noi sembra che preceda la ragione; poichè l'autorità si dirige all'uomo come ad un essere ragionevole, e la verità che gli porge per fargliela credere ha sempre un fondamento razionale consistente nella ragione che l'induce a credere, sia interna che esterna. Quando la verità che si presenta allo spirito umano è necessaria a credere ed intanto la ragione non la intende, questa pur consiglia di credervi da prima per indi potervi riflettere e persuadersene; poichè se invece si rigettasse come un errore, qual mezzo si avria per acquistarne una volta il convincimento e la persuasione necessaria? Sicchè la ragione è sempre quella che persuade di credere all'autorità, e però all'autorità precede sempre la ragione.

2175. Conosciuto primitivamente il vero che l'autorità ci somministra, col favore della ragione, questa non si ferma a giustificare l'assenso che gli si presta, ma lo studia ancora nelle sue attinenze con gli altri veri, lo svolge mercè il ragionamento, il rende sempre più evidente, ed il riveste in fine di una forma scientifica; siccome è a vedere nella teologia positiva, la quale muove da una fede ragionevole, e progredisce sempre con l'aiuto della ragione

svolgendo in sistema le verità rivelate. Dunque la ragione non solo precede, ma accompagna ancora e segue l'autorità e la fede. Anzi possiam dire che la ragione propriamente costituisce l'autorità; poichè se trattasi dell'autorità divina, è chiaro che dessa è ragion suprema ed assoluta; se poi dell'autorità umana, questa pure è credibile in quanto è ragionevole.

2176. Ciò posto intorno al rapporto tra l'autorità e la ragione, veniamo ad esporre la opinione di coloro, che ripongono nell'autorità il criterio della certezza. Costoro non sono di accordo nè intorno al genere dell'autorità, nè intorno a' motivi per cui pretendono doversi l'autorità sostituire alla ragione; in fatti alcuni detti *sovrannaturalisti* danno per unico criterio della certezza l'autorità divina, ed altri la umana: i secondi intendono l'autorità umana tutti egualmente, cioè come il consenso generale dell'umanità; ma i primi intendono diversamente l'autorità divina; poichè taluni la restringono alla rivelazione sovrannaturale come giace nella Bibbia, ed altri com'è interpretata dalla Chiesa Cattolica.

2177. Cominciando da' seguaci dell'autorità divina, osserviamo che questi adducono varie ragioni per ritenerla come l'unico criterio della certezza: la 1. è l'impotenza naturale ed assoluta dell'umana ragione a conoscere per sè medesima il vero, e tale impotenza suol dimostrarsi dalle contraddizioni e dagli assurdi in cui è caduta la ragione, quando ha preteso di risolvere le importanti quistioni della religione e della morale specialmente, senza il lume della rivelazione sovrannaturale; la 2. è la ferita che l'umana ragione ha ricevuta dalla colpa di origine, per cui ha perduto la sua natia attitudine a conoscere il vero; la 3. in fine è l'assoluto bisogno del linguaggio per l'acquisto della cognizione; onde siccome la rivelazione sovrannaturale è il mezzo per cui l'uomo ha ricevuto il linguaggio, così l'autorità divina è la prima sorgente e però il criterio della conoscenza.

2178. Ma tutte queste ragioni sono insufficienti a dimostrare la tesi de' sovrannaturalisti; ed in vero la impotenza dell'umana ragione in rapporto alla cognizione del vero è relativa e non assoluta, e nasce dalla sproporzione tra lei ed il vero; poichè il vero è infinito, e la ragione umana è finita; quindi è chiaro che ella nol può conoscere in tutta la sua profondità ed estensione. Però vi ha un gran divario tra il non poter conoscere tutto il vero ed il non poterlo affatto conoscere in parte alcuna: se la umana ragione non può conoscere tutto il vero, ella ne può conoscere una parte con certezza, e ciò basta per non dichiararla assolutamente incapace di conoscere il vero col suo lume naturale. Egli è certo che la ragione dell'uomo avendo nel vero il suo fine assoluto debbe essere naturalmente costituita in modo da poterlo conoscere in qualche guisa

con certezza; altrimenti l'Autore della natura non avrebbe dato alla più nobile facoltà dell'uomo la sua perfezione naturale, il che ripugna alla sua infinita sapienza.

2179. La rivelazione sovrannaturale viene in soccorso della ragione per svolgere ed ingrandire le sue forze naturali in ordine al suo oggetto qual è il vero; or se la ragione fosse assolutamente incapace di apprenderlo da sè, non sappiamo quale aiuto potria ricevere dal lume rivelato. Il sovrannaturale suppone la natura , e coesiste alla medesima; esso è inteso al perfezionamento di lei quando già esiste per virtù dell' atto creativo; or il perfezionamento include la esistenza della cosa perfettibile in cui può cadere, la qual cosa nel caso nostro è la potenza della ragione a conoscere il vero; dunque la rivelazione sovrannaturale presuppone questa potenza tutta naturale dell' umana ragione.

2180. Anzi per il lume naturale della ragione la suddetta rivelazione divien credibile per l' uomo, sia che vogliate attendere all' intrinseca credibilità della stessa, ovvero all' estrinseca, come poc' anzi si è dimostrato; dunque la 1. ragione de' sovrannaturalisti cade a vuoto.

2181. La 2. ragione non ha maggior peso; infatti per qual mezzo si conosce il fatto della colpa originale e la ferita che ne ha riportata la ragione al pari delle altre facoltà dello spirito umano? se per la ragione , è chiaro che questa facoltà può conoscere da sè stessa qualche cosa con certezza; dunque non è mestieri di ricorrere alla rivelazione sovrannaturale per conoscere ogni vero ed accertarsene; se poi per la rivelazione medesima, osserviamo che questa ne insegna la colpa originale aver indebolite soltanto e non distrutte le facoltà naturali dell' uomo; dunque l' uomo serba ancora la potenza naturale di conoscere il vero con la propria ragione, quantunque indebolita. Quindi i sovrannaturalisti mal si appoggiano al fatto della colpa di origine per negare all' umana ragione il potere natio di conoscere il vero.

2182. L' appoggio da lor ricercato nella necessità del linguaggio è pur debole , poichè il linguaggio suppone la naturale facoltà di apprendere il vero, e viene solo in sostegno di essa. Di fatto la parola non crea nè legittima l' idea innanzi alla mente , siccome abbiam dimostrato a suo luogo , poichè n' è un semplice segno ; ma invece l' idea è quella che dà un senso alla parola e la rende intelligibile; dunque il linguaggio implica la potenza di percepire immediatamente l' idea ossia il vero in sè stesso , e quando tal potenza vien meno o pur non giunge a cogliere con certezza l' oggetto della cognizione, l' uso del linguaggio è inutile.

2183. Questa ragione sussiste sia per il linguaggio interno che per l' esterno naturale ed artificiale , poichè fondasi nell' essenza

del medesimo; ed in vero il linguaggio interno consistendo ne' concetti che l' idea produce nella mente umana, importa che questa possa concepire da sè l' idea che l' è presente; e l' esterno risultando da' segni o dalle immagini dell' idea ch' è come il loro tipo, presuppone ancora la facoltà di afferrar questa idea per conoscere il rapporto di analogia che ella ha con le parole. Dunque il linguaggio non può supplire al difetto della ragione nella conoscenza del vero, ma serve solamente a svilupparla attuando e sostenendo la riflessione; e però non può in alcun modo invocarsi per costituire l'autorità a criterio della certezza.

2184. Vogliamo ancora osservare che i sovrannaturalisti frantendono la quistione sul criterio della certezza; poichè questa quistione si riduce a sapere, se la ragione umana svolta sufficientemente mercè la istruzione ed il linguaggio possa conoscere certamente alcun vero da sè stessa; or posta così la quistione, non giova ricorrere alla necessità del linguaggio per ben risolverla, poichè tal necessità è uno de' suoi dati.

2185. Nell' attuale quistione non si vuole risalire al primo periodo della conoscenza, quando si attua per la prima volta la ragione o l' intelletto umano; poichè in tal periodo non può aver luogo il dubbio e non vi ha mestieri di alcun criterio per discernere la verità dall' errore. Il dubbio può sorgere nella mente durante il periodo della cognizione riflessa: allora è possibile che l' errore si scambi con la verità e nasce il bisogno di un criterio; quindi se nell' esercizio della riflessione è già compiuto l' ufficio del linguaggio, non fa al proposito l' invocarne la necessità per avere il criterio della certezza.

2186. Egli vi ha un lato vero nella ipotesi de'sovrannaturalisti, ed è il seguente: l' idea concreta e reale è quella che crea la mente e la cognizione dell' uomo, poichè questa idea è Dio; ma l'azione creatrice di Dio è una manifestazione di sè stesso, e però è una parola divina reale e sostanziale; dunque la divina parola crea la mente e la cognizione dell' uomo. Essa è inoltre il tipo della verità, poichè contiene la verità sostanziale; dunque è pure il criterio della certezza, il quale certamente non può trovarsi al di fuori della verità.

2187. Ma i citati filosofi non pare che insistano su questo lato dell' ipotesi loro; poichè essi discorrono della rivelazione sovrannaturale e straordinaria di Dio, mentre quella per cui l' idea divina si comunica all' uomo per l'atto creativo è naturale ed ordinaria; quindi non possiamo accettare la ipotesi com'essi la intendono, ponendo l' unico criterio della certezza nell' autorità della parola divina.

## CONTINUAZIONE DELL'ISTESSO SOGGETTO E CONFUTAZIONE DI LAMMENNAIS.

2188 e 2189. Si adducono due ragioni in sostegno del criterio posto nell' autorità umana — 2190. Discussione della 1. ragione — 2191, 2192 e 2193. Discussione della 2. ragione — 2194. Il Lamennais si sforza per difendere il suddetto criterio : principio ontologico ond' egli muove — 2195. Ripruova da lui fatta di un tal principio — 2196. Il criterio della certezza è per lui nel senso comune: 1. ragione — 2197. 2. ragione — 2198. 3. ragione — 2199. 4. ragione — 2200. 5. e 6. ragione — 2201. Confutazione di Lamennais: egli male a proposito invoca il principio ontologico — 2202. Vero stato della quistione tra lui o noi ; il suo ragionamento non prova nulla in suo favore — 2203 e 2204. Discussione della 1. ragione — 2205 e 2206. Discussione della 2. ragione — 2207 e 2208. Discussione della 3. ragione — 2209. Discussione della 4. ragione — 2210. Discussione della 5. ragione — 2211. Discussione della 6. ed ultima ragione — 2212. Si conclude che l' autorità non è il criterio della certezza in generale.

2188. I filosofi che ricorrono all' autorità del genere umano per rinvenire il criterio della certezza dimostrano variamente la loro opinione; poichè talvolta osservano che il genere umano è il depositario della rivelazione divina; laonde l'autorità sua partecipa della infallibilità di Dio e però è un criterio sufficiente per conoscere la verità con certezza.

2189. Talora poi dicono che la ragione individuale è fallibile, e come tale non può dare alcuna guarentigia alla cognizione dell' uomo; per contrario la ragione universale è infallibile, e però è il verace criterio della certezza.

2190. Ma niuna delle due addotte dimostrazioni ha un logico valore per noi ; perchè rispetto alla 1. ei pare che dessa riducasi all'autorità divina quando la testimonianza del genere umano intanto si creda autorevole in quanto egli è il depositario della rivelazione sovrannaturale; dunque possiamo rigettarla per le ragioni allegate nell' antecedente lezione.

2191. Rispetto alla 2. dimandiamo : che s' intende per ragione universale ? questa ragione vuolsi divina od umana ? se divina, ella è la verità istessa universale ed assoluta che risplende innanzi all' umana ragione ed è la sorgente ed il tipo di ogni altra verità ; quindi può bene costituirsi a criterio della certezza. Ma allora si esce dal dominio dell' autorità , poichè questa si reputa dagli avversari come un semplice indizio della verità estrinseco a lei.

2192. Se umana, chiediamo ancora : la ragione universale dell' uomo è una ragione comune di cui ciascuna ragione individuale

è una particella od una modificazione, ovvero è la collezione delle singole ragioni degli umani individui? il 1. caso non ha logico fondamento, poichè tra Dio e l'uomo non vi ha altra esistenza intelligente che si possa razionalmente conoscere, e l'uomo in quanto è un essere reale sussistente in sè stesso ed al di fuori di Dio è un individuo; quindi dalla ragione divina e dalle ragioni individuali degli uomini in fuori non vi ha altra ragione universale appartenente al genere umano. Questo caso può reggere solo nel panteismo che riconosce una sola ragione universale e comune, identica in Dio e nell'uomo sostanzialmente; dunque è da escludersi al pari di questo errore universale, di cui faremo una speciale confutazione più appresso.

2193. Il 2. poi è assurdo; poichè le ragioni individuali quando si riuniscono insieme conservano le loro proprietà essenziali, e possono solamente acquistare un maggior grado di perfezione; se dunque i seguaci dell'autorità umana mantengono che ogni ragione individuale è essenzialmente fallibile, non possono a meno di contraddirsi pensando che la ragione collettiva degli uomini sia infallibile. Ciò equivale a dire che la verità consiste nella collezione degli errori, poichè l'errore è un falso giudizio della ragione individuale dell'uomo; or se ogni ragione individuale è erronea ne' suoi giudizi, la somma di queste unite insieme è una collezione di errori; quindi è un'assurdità palpabile il dire che la ragione collettiva degli uomini sia il criterio della certezza.

2194. Il Lamennais si è sforzato di vestire la dottrina finora discussa di un colore più splendido mediante la sua vivace fantasia: ci giova di esaminarla in questo altro aspetto per dissipare ogni illusione. Il citato scrittore muove da un principio ontologico nel suo ragionamento, dicendo che il vero è l'essere; quindi siccome l'uomo non può dare a sè stesso l'essere, nè da sè stesso conservarlo, così non può egli formarsi il vero nè conservarlo da sè mediante l'uso delle proprie facoltà conoscitive.

2195. Ed in vero, soggiunge egli, per qual facoltà l'uomo conoscerebbe il vero? forse per il senso? ma quando l'origine della cognizione si rapporta al senso, e sopra di esso vuol fondarsi il suo valore, si dà nel sensismo o nell'empirismo di Locke. Forse pel sentimento? ma allora si cade nell'idealismo di Kant e di Berkeley, poichè il sentimento coglie solo le interne impressioni dell'animo. Finalmente per la ragione? allor si va al dommatismo di Descartes che nella evidenza razionale delle idee o del pensiere pone il criterio della certezza.

2196. Or oltre le tre mentovate facoltà conoscitive l'uomo non ne ha alcun' altra per conoscere il vero; intanto egli ha la cognizione certa di alcuni veri sia speculativi che pratici, e sua mercè

si dirige nel campo del pensiero e dell'azione; dunque bisogna dire che egli conosca il vero con certezza per un altro mezzo differente dalla sua ragione individuale; e tal mezzo è l'autorità del genere umano, ossia il senso comune. E per fermo, quando sorge una discordia tra le opinioni di più uomini, niuno ha dritto di pretendere maggior fiducia nella opinione sua che in quella degli altri; poichè niuno di loro può vantarsi di essere in condizioni migliori degli altri a conoscere il vero; dunque bisogna in tal caso stare al senso comune.

2197. L'uomo riconosce questa necessità ragionevole; poichè nelle sue quistioni egli invoca sempre il giudizio di un arbitro; dunque non fidasi della propria ragione, ma dell'altrui, cioè crede all'autorità.

2198. Ei così procede pure in fatto di verità scientifiche sia speculative che pratiche; poichè la certezza di queste verità dipende da alcune notizie comuni le quali formano il comun senso, e sono le definizioni e gli assiomi. La certezza sussiste finchè si sta dappresso a tali notizie, e quando si oltrepassano per via del raziocinio, si scema gradatamente e vien meno; dunque il senso comune è il criterio della certezza rispetto ad ogni verità.

2199. La natura concorre potentemente a dimostrarlo; poichè allorquando dirige l'uomo da sè stessa, come accade nell'infanzia di lui, lo guida per mezzo dell'autorità altrui e non già per quella della propria ragione. Nè l'uomo abbandona mai assolutamente tal guida, poichè nella sua età adulta e virile pur segue l'autorità altrui; se non che sceglie tra molte autorità la migliore.

2200. Dopo questa dimostrazione, il Lamennais appella ancora al testimonio della coscienza, sicuro di non essere smentito da alcuno, quando lo si consulti in buona fede; ed in fine si appoggia all'autorita della rivelazione, poichè sta scritto nella Bibbia che il vero è l'essere e la vita dell'uomo considerato come un essere intelligente; dunque l'uomo il riceve direttamente da Dio ch'è il vero autore del suo essere e della sua vita; indi lo trasmette mediante la tradizione, la quale forma successivamente la ragione comune della famiglia del popolo e del genere umano. Sicchè tutto dimostra che il senso comune è il criterio della certezza.

2201. Questo ragionamento di Lamennais è certamente specioso; ma se poniamo qualche precisione nelle idee, vedremo che mal si regge nel dominio della scienza. E vaglia il vero, quando agitiamo la quistione del criterio, noi non vogliam sapere se l'uomo con le sue facoltà conoscitive sia capace di produrre o creare il vero, come intende l'illustre filosofo; poichè teniamo al pari di lui la opinione che il vero non è creato dall'uomo, e l'abbiam invittamente dimostrato contro i psicologi in generale ed i subbiettivi-

sti in particolare; quindi non giova opporci il principio ontologico che il vero è l'essere e che l'uomo non può nè darlo a sè stesso nè da sè conservarlo.

2202. Noi vogliam sapere se il vero presentandosi alla ragione individuale dell'uomo possa essere appreso da lei con certezza atteso la evidenza ond'è fornito, o pure si debba ritenere sull'autorità altrui perchè questa sola può garentire la verità della cognizione. Se ha luogo il 1. caso della soluzione, la teorica di Lamennais ruina del tutto, poichè quando la ragione individuale può accertarsi del vero conosciuto da lei per la evidenza propria del medesimo, l'autorità altrui non deve stimarsi come il criterio della certezza in generale; se poi ha luogo il 2., si dà nello scetticismo assoluto, poichè per ricevere l'altrui testimonianza bisogna usare delle proprie facoltà conoscitive; p. e. del senso per udire le parole e della ragione per intenderne il significato; ora se per queste facoltà, come quelle che sono individuali, nulla si può conoscere con certezza, la verità sull'altrui testimonianza è inconoscibile; dunque la dimostrazione generale dell'ipotesi di Lamennais è insussistente.

2203. Le ragioni speciali che adduce in sostegno di essa non sono più sode; in fatti la discordia delle opinioni individuali degli uomini non deroga al valore della ragione propria di ciascuno di loro; poichè dipende da varie condizioni in parte obbiettive ed in parte subbiettive, e chi conosce tali condizioni non che maravigliarsi della discordia suddetta la vede come un fenomeno il più naturale del mondo; adunque non dee prodursi per infermare l'autorità della ragione individuale.

2204. Che se questa vuol tenersi del tutto incapace di conoscere qual cosa con certezza, l'autorità comune del genere umano non avrà alcun valore; poichè allora il giudizio del genere umano essendo la collezione de' giudizi individuali degli uomini sarà nullo al par di questi, come la somma di più *zeri* è pure eguale *a zero.*

2205. È vero che l'uomo nelle sue quistioni sovente ricorre al giudizio di un arbitro, ed ordinariamente diffida della propria opinione quando la vede contraddetta dagli altri; ma ciò prova che egli reputa la ragione individuale di ognuno capace di conoscere il vero. Nel fatto dell'arbitro ciò è evidente, poichè l'arbitro è un individuo che decide la quistione a lui rimessa usando della propria sua ragione; nell'altro poi della ripugnanza che incontra presso gli altri la propria opinione, ciò apparisce dacchè intanto si ha più fiducia nel sentimento di molti che nel proprio in quanto si crede che ciascuno ha una potenza di conoscere il vero; laonde riunendosi insieme ed accordandosi le opinioni di molti individui sull'oggetto della quistione è più probabile che il comune lor sentimento sia conforme alla verità. Dunque la fede nell'autorità altrui in ge-

nerale, e nel giudizio de' più in particolare, nonchè distruggere l'autorità della ragione individuale, la presuppone come base e fondamento.

2206. Quante volte accade che un savio trova il proprio sentimento più conforme al vero di quello che il sia il sentimento degli altri od anche di tutti? eppure egli allora non sempre diffida della verità del medesimo; ma spesso dura una lotta onorata per trionfare l'errore comune e stabilire sulle sue ruine il regno del vero: tale fu il caso di Socrate e di molti grandi uomini. Se dunque altre volte diffida del proprio sentimento per la sua divergenza dal senso comune, ciò avviene perchè si discute l'uno e l'altro con la propria ragione, e si ritrova il secondo più verace del primo; sicchè la fede nella propria ragione è la condizione generale di ogni altra fede come pur di quella nella ragione comune.

2207. La fede nelle verità scientifiche sia speculative che pratiche viene assai male a proposito invocata da Lamennais; poichè pria di tutto questa fede è una conseguenza non già un principio di tali verità, ossia tali verità si credono perchè si percepiscono ed intendono chiaramente con la propria ragione, e non già s'intendono e percepiscono chiaramente perchè si credono. In fatti se altrimenti avvenisse, la fede nelle verità scientifiche sarebbe arbitraria e irragionevole, e non avrebbe alcun valore scientifico; se poi è ragionevole, essa muove e nasce dall'evidenza propria delle verità percepita dalla ragione.

2208. Di più la fede suddetta non si restringe agli assiomi ed alle definizioni, ma stendesi ancora a termini altissimi, i quali sono inaccessibili al senso comune, come si pare all'evidenza nelle verità della geometria sublime e del calcolo infinitesimale; dunque il senso comune non è il criterio di tali verità. Chi direbbe per grazia di esempio che la stabilità relativa del sole ed il moto diurno della terra sian verità fondate nel senso comune, quando la scienza giunge appena a persuaderle a' dotti?

2209. La fede nell'altrui autorità durante l'infanzia dell'uomo non è di gran peso nell'attuale quistione; poichè nell'età infantile la umana ragione è implicata come in un germe; quindi bisogna trascendere questa età per risolvere la quistione del criterio. Quando l'uomo progredisce nella età sua e la ragione individuale di lui poco a poco si svolge, noi vediamo che egli crede sempre meno all'autorità altrui, e vuol convincersi delle cose che gli si propongono a credere: è vero che egli mai dismette assolutamente la fede nell'autorità sia divina che umana, quantunque sia giunto all'età più adulta e virile; ma ciò dipende dacchè ei trova sempre una ragione di credere, e crede appunto per tal ragione. Dio che l'ha costituito essere ragionevole, quando gli propone le sue verità impor-

tantissime, cerca di persuaderlo pur con ragioni mostrandogli i titoli che Egli ha alla sua ubbidienza, e vuole che il suo ossequio sia ragionevole; e l'esempio di Dio è seguito ancora dagli uomini, i quali proponendo qualche verità sia di fatto che di ragione sogliono appoggiarla a varie ragioni. Dunque la fede de' fanciulli nell'autorità altrui non giova per riporre il criterio della certezza nell'autorità.

2210. L'appello al testimonio della coscienza smentisce direttamente l'ipotesi di Lamennais; poichè ognun di noi è conscio della propria capacità di conoscere qualcosa con certezza, e perciò richiede dallo stato una giusta libertà di pensare ch'è un suo dritto naturale.

2211. Finalmente il detto della Bibbia *Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit ex ore Dei* non inferma la nostra dottrina, poichè abbiamo già dimostrato che l'uomo crede alla parola di Dio, perchè glielo persuade la propria ragione mostrandogli l'infallibilità e veracità infinita di Lui.

2212. Concludiamo adunque che l'autorità, divina od umana che sia, non è il criterio della certezza in generale.

---

## CONTINUAZIONE DELL'ISTESSO SOGGETTO. ESAME DEL CRITERIO DI ROMAGNOSI.

2213. Il criterio della certezza talora si è attinto dallo spirito e dalla natura congiunti insieme — 2214. Tale è il criterio di Romagnosi: egli muove dalle sensazioni e ne distingue due specie, le une positive e le altre razionali — 2215. Fonda nelle sensazioni la verità del sapere, e riduce la quistione del criterio a quella dello stato della mente — 2216. Suppone nella mente un potere occulto cioè il senso razionale destinato ad autenticare il sapere: doppio segno di cui servesi un tal potere — 2217. Restringe finalmente l'autorità del medesimo alla parte sensibile della conoscenza che per lui è solo reale — 2218. Confutazione di Romagnosi: 1. il suo criterio è quello dei sensisti e non può affatto raggiungere la verità — 2219. 2. Egli deride i seguaci delle cause occulte, e intanto dà un potere occulto per criterio della scienza — 2220. 3. Incertezza del 1. segno da lui dato per accertarsi della verità del sapere — 2221. 4. Incertezza del 2. segno escogitato dal medesimo — 2222. 5. Unica circostanza in cui può servire tal segno — 2223. 6. Esso vale talvolta come ripruova della verità di nostre conoscenze, ma non può mai supplire totalmente al nostro giudizio — 2224. Criterio di Anassagora ed Eraclito posto nella unione dell'anima del mondo con lo spirito umano — 2225. Confutazione di un tal criterio: 1. ragione — 2226. 2. ragione — 2227. Modo plausibile in cui si può intendere la dottrina dell'anima del mondo — 2228. Saint-Simon pone il criterio della certezza nell'associazione degli sforzi in-

dividuali — 2229. Esame di un tal criterio: il principio di associazione in cui fondasi è vero ed importante — 2230. Ma suppone una capacità individuale di conoscere qualcosa con certezza — 2231. Conferma di questa verità — 2232. Si rigetta il criterio di Saint-Simon.

2213. Discutendo la quistione del criterio finora abbiam veduto la vanità degli sforzi con cui si è tentato di collocarlo in un semplice indizio della verità cavato sia dalla propria ragione che dall'altrui: or pria di passare più oltre ad esaminare quei criteri che sonosi posti nella verità istessa obbiettiva ed assoluta, vogliamo istituire la critica di alcuni altri che hanno del subbiettivo e dell' obbiettivo ad un tempo, poichè in tal guisa scorgeremo tutti gli spedienti che ha saputo ritrovare il genio dell' uomo quando ha voluto andare in traccia del vero per una via lontana da esso. Qui cadono a proposito le dottrine di Romagnosi di Anassagora ed Eraclito e di Saint Simon, poichè tutte ritraggono il criterio della certezza dall'oggetto e dal soggetto della conoscenza ad un tempo, ossia dalla natura e dallo spirito congiunti insieme.

2214. Romagnosi seguitando il principio sensista dice che nella scienza bisogna muovere dal verbo fondamentale = io sento = cioè dalla sensazione, e ne distingue due specie: la 1. è delle sensazioni positive, come son quelle del caldo del freddo de' colori de' suoni degli odori e via dicendo; la 2. è delle sensazioni razionali, come son quelle del simile del dissimile dell' identico del diverso ed altrettali.

2215. Tutte queste sensazioni nascono dall' azione combinata della natura e dello spirito, e formano gli elementi essenziali del nostro sapere; quindi la verità del sapere dipende dal valore delle nostre sensazioni. Infatti le sensazioni sono identiche sostanzialmente alle idee, e ne differiscono per un solo rispetto totalmente subbiettivo; poichè il prodotto dell' azione combinata dello spirito e della natura si dice sensazione rispetto alla natura, ed idea rispetto allo spirito; or le idee son quelle che propriamente costituiscono il nostro sapere; dunque la verità del sapere dipende dallo stato del nostro spirito. Così la quistione del criterio riducesi ad un'altra, qual'è quella dello stato di nostra mente, talchè dimandare *che cosa è il mezzo di conoscere la verità con certezza* val quanto chiedere= *che cosa è una mente sana? e qual è il segno dello stato sano della mente?*

2216. Rispondendo a quest' altra quistione, il Romagnosi insegna che la mente umana ha un occulto potere, detto *senso razionale,* il quale è destinato naturalmente a giudicare del sapere per riconoscere e dichiarare la sua autorità, e che due sono i segni di cui si avvale per adempiere una tal missione: il 1.° è il diletto che accompagna il nostro sapere, poichè quando la mente è sana eser-

cita con piacere le sue facoltà, quindi il sapere se riesce dilettevole non può a meno di esser vero; il 2.° è la conformità del nostro sapere con quello degli altri; poichè l'esercizio delle facoltà nello stato sano della mente è più copioso ed uniforme, e però l'unità di armonia nel sapere è un indizio certo della sua verità.

2217. Per altro conchiude il filosofo piacentino che il criterio del senso razionale può autenticare solamente il sapere che si versa nelle cose sensibili; poichè solo queste son cose reali, e le altre tutte, come sono p. e. le cose sovrasensibili o intelligibili, debbonsi relegare nella regione delle chimere.

2218. Ei non vi ha d'uopo di molto giudizio per riconoscere la falsità del criterio romagnosiano; poichè s'immedesima fontalmente con quello di Condillac di Helvetius e di Protagora da noi già confutato qui innanzi. La verità comunque si voglia considerare è sempre un intelligibile; quindi il senso che apprende il solo sensibile non la può mai raggiungere, e però non si può elevare al grado di criterio della certezza.

2219. Egli è da ridere che il Romagnosi, mentre sull'esempio di tutti i sensisti deride chi parla di cause occulte, viene poi a stabilire come giudice della verità del sapere un potere occulto qual è il senso razionale per lui.

2220. I due segni da lui dati per discernere lo stato della mente sana non sono certamente infallibili; poichè rispetto al primo osserviamo che generalmente l'uomo gode e si compiace del proprio sapere, quando crede che egli apponesi al vero; e se riesce a trionfare dell'altrui sentimento anche a forza di cavilli e di sofismi, grandemente ne esulta; dunque il diletto che accompagna il sapere non è indizio certo della sua verità.

2221. Molto meno questo indizio si trova nella conformità del nostro sapere con quello degli altri in generale, poichè la storia delle scienze e delle lettere ci scopre molti errori comuni i quali hanno per lungo tempo tiranneggiato il genere umano, com'era p. e. il politeismo innanzi alla venuta di Cristo e il moto diurno del sole intorno alla terra innanzi a' tempi di Copernico e di Galilei.

2222. Questo segno è di qualche valore solamente nel caso di alcune verità di puro fatto che sono molto accessibili agl'intelletti volgari; ma quando passiamo nel dominio della scienza, e vogliamo discutere alcune verità di ragione, bisogna volgere lo sguardo della mente ad un punto superiore all'intelligenza comune, se si desidera di conquistarle.

2223. L'armonia tra il sentimento altrui ed il nostro può talvolta servirci come una ripruova della sua verità, se gli altri sono in condizioni eguali od anche migliori che noi per ben giudicare, ma non può mai supplire assolutamente al nostro giudizio; poichè

noi non dobbiamo ciecamente abbracciare l'altrui opinione, quantunque sia diffusa ne' confini dello spazio e del tempo; altrimenti dismetteremmo la più nobile delle nostre prerogative naturali qual'è quella di essere ragionevoli.

2224. Anassagora ed Eraclito pur trassero dallo spirito e dalla natura congiunti insieme un criterio della certezza: ei credevano ad un'anima del mondo la quale lo informa avviva e dirige al modo istesso che la nostra anima fa del corpo a cui è unita intimamente: quell'anima muoverebbe l'umano intelletto nell'esercizio delle sue funzioni, e però nel conoscere; quindi il criterio della certezza consisterebbe nell'unione ed accordo dell'anima del mondo con la propria ragione.

2225. Ma tal dottrina è un mero parto della fantasia, poichè l'anima del mondo è un bel fantasma; infatti l'essere animato è individualmente uno, quantunque composto di due sostanze diverse per loro natura come vedesi nell'uomo ed in ogni altro animale che ha un corpo ed un'anima; ora il mondo è un sistema di molti esseri, di cui ciascuno ha il suo carattere individuale, e vive una vita sua propria indipendente dalla vita degli altri, come apparisce negli uomini e negli animali di varie specie.

2226. Vi ha inoltre degli esseri che non danno alcun segno di vita, e degli altri in cui non si ravvisa nemmeno un vestigio di organismo; dunque il mondo non è un grande animale, come dovrebbe essere nell'ipotesi di Anassagora ed Eraclito, e però l'anima del mondo è una illusione.

2227. Solo metafisicamente può dirsi che vi ha un'anima del mondo, la quale è il principio primo di ogni fatto mondiale e di ogni vita degli esseri, e dessa è la virtù creatrice di Dio; poichè questa avendo con la sua azione creato il mondo nel tempo lo sostiene tuttora nel suo essere e lo premuove e lo dirige nel suo corso per condurlo alla sua gloriosa destinazione. Ma l'ipotesi de' due filosofi della Grecia non ha nulla di comune con questo dogma; quindi la rigettiamo assolutamente, perchè è sfornita di ogni scientifico valore.

2228. Saint-Simon scorgendo gli effetti prodigiosi che ha partorito da pertutto il principio di associazione molto bene inteso dai moderni è ricorso al medesimo per risolvere la quistione sul criterio della certezza, ed ha preteso che un tal criterio consistesse nell'associazione degli sforzi individuali.

2229. Noi non neghiamo la verità del principio, poichè ella è incontrastabile; infatti la più parte degli errori e de' mali che opprimono il genere umano nascono dalla limitazione delle forze individuali che sono sproporzionate all'altezza degli umani destini; quindi non vi ha altro mezzo naturale per scemarne il numero ed il peso che l'associazione delle forze. Imperocchè mediante l'associazione

ogni individuo si appropria tutte le forze degli altri, ed acquista un'indefinita energia per ben operare in ogni genere di cose sia speculative che pratiche.

2230. Ma osservate che l'associazione suppone un qualche natural valore in ciascuno individuo, onde molti insieme riuniti possan dare un effetto eguale almeno alla somma degli effetti speciali di essi, siccome più unità congiunte danno un numero proporzionato alla loro moltitudine; ed invero se la forza individuale di ognuno è assolutamente nulla, la loro unione non porge un risultamento reale, siccome più zeri congiunti insieme non danno alcun numero; quindi il principio di associazione nelle cose speculative presuppone che ogni uomo possa conoscere qual cosa con certezza mediante la sua ragione individuale. Allora nella ragione individuale bisognerebbe ammettere la facoltà di conoscere qualcosa con certezza, e l'associazione degli sforzi individuali interverrebbe come un mezzo di estendere i confini della scienza.

2231. La verità di questa illazione brillerà maggiormente se riflettasi che l'associazione degli sforzi individuali deve essere armonica per sortire il suo scopo, poichè senza unità ed armonia più forze diverse quando vengono in contatto tra loro si urtano a vicenda, e distruggonsi, o almeno s'indeboliscono reciprocamente; or l'unità e l'armonia importa che si concepisca un solo fine, al quale si dirigano tutti gli sforzi individuali degli associati; dunque bisogna che ciascuno od almeno uno di essi valga a raggiungere con certezza un tal fine con la propria ragione, onde possa indirizzarvi gli sforzi degli altri: quindi sempre dalla ragione individuale vuolsi far capo nella quistione sul criterio della certezza. Quando trattasi di operazioni meccaniche, può aversi un'armonia nell'operare, quantunque il fine unico del medesimo e la sua relazione con i mezzi speciali non sian noti a ciascuno degli operai, poichè un direttore intelligente è ben capace di armoneggiare i loro sforzi; ma in fatto di speculazione la cosa va altrimenti, poichè l'attenta considerazione del fine è quella che fa scoprire i mezzi necessari al suo conseguimento, e la relazione di questi mezzi col fine ne fa intendere il preciso valore di ognuno; dunque il principio di associazione applicato allo studio della scienza esige assolutamente la capacità individuale di conoscere qual cosa con certezza.

2232. Sicchè negando allo spirito umano considerato nella qualità di un individuo la facoltà di aggiungere la certezza nelle sue cognizioni è impossibile di stabilire un criterio della certezza nella scienza. Rigettiamo adunque la opinione di Saint-Simon al par di quelle di Eraclito ed Anassagora e di Romagnosi e cerchiamo altrove il vero criterio della certezza.

## CONTINUAZIONE DELL'ISTESSO SOGGETTO — ESAME DEL CRITERIO DI PITAGORA E DI PLATONE.

2233. 2.ª categoria di criteri riposti nell' istessa verità assoluta ed obbiettiva: fuor di questa non può trovarsi il criterio della certezza—2234. Ragione di ciò — 2235. Pitagora il primo tenta di assegnare un criterio di tal sorta ed elevasi al mondo ideale — 2236. Distingue le idee in semplici e composte e cerca nelle prime il criterio della certezza— 2237. e lo ripone nella più semplice delle idee cioè nell'uno — 2238. Ripruova da lui data della verità del medesimo — 2239. Discussione dell' esposta dottrina: essa è vera nel suo principio e nella sua conclusione, poichè l'uno è un carattere costitutivo della verità — 2240. Ma è pur difettosa per qualche rispetto: essa dà un criterio relativo, perchè astratto — 2241. Mentre spoglia l'uno di ogni determinazione, poi gli assegna un triplice carattere che il determina — 2242. Finalmente dà un criterio sterile ed infecondo per la scienza, stante l'indeterminazione del medesimo — 2243. Platone emenda il difetto della dottrina di Pitagora e pone il criterio della certezza nelle idee concrete del Logo ossia della mente divina; — 2244. poichè queste idee contengono la suprema ragione del reale, — 2245. e dello scibile — 2246. Discussione di questa dottrina: essa è la più elevata nella scienza degli antichi, e se non risolve compiutamente la quistione, ciò nasce dal difetto di un dato di cui mancava questa scienza — 2247. Formazione del mondo giusta una tal dottrina — 2248. Essa è dualistica, poichè pone la materia eterna ed *a sè* come Dio — 2249. Dà un concetto ripugnante della materia — 2250. L'assoggetta ad una trasformazione, mentre non ha veruna forma in sè stessa — 2251. La suppone ad un tempo moltiplice ed informe, mentre il moltiplice include essenzialmente qualche forma — 2252. La rende infine soggetta all' azione di un altro essere, quantunque l'ammetta come un essere *a sè* e per ciò indipendente — 2253. Questi difetti c' impediscono di abbracciare totalmente la dottrina di Platone sul criterio della certezza. Qui vedesi il bisogno preciso dell' idea cristiana pel compimento della scienza.

2233. Ricercando fuori della verità un mezzo infallibile per accertarsi della conoscenza abbiam veduto che i filosofi han fallito lo scopo; poichè la verità è l'oggetto proprio della cognizione, e la cognizione intanto è vera in quanto è conforme alla verità; quindi siccome la certezza può aver luogo solamente nella vera cognizione giusta la idea che ne abbiam data più innanzi, così non dee far maraviglia se fuori della verità non siasi potuto ritrovare il criterio della certezza.

2234. Egli è indubitabile che il valor dell'effetto dipende dalla sua causa, poichè dalla sua causa gli è partecipato il suo essere e per lei esiste e sussiste in tutto il tempo della sua durata; or la verità è la causa della nostra cognizione, e noi conosciamo finchè la veri-

tà agisce sul nostro intelletto; dunque il mezzo infallibile per assicurarsi del valore della cognizione dee ricercarsi nella verità.

2235. Pitagora il primo mosse da un tal principio nel risolvere la quistione sul criterio della certezza: egli osservò che la verità è nelle idee secondo la dottrina di tutti gli ontologi, e che le idee sono obbiettive, poichè son fornite di un carattere assoluto immutabile ed eterno, il quale manca del tutto alle modificazioni del nostro spirito, essendo queste relative mutabili e soggette alle vicende del tempo al pari di ogni altra cosa creata; quindi salì col pensiere al mondo ideale o intelligibile per riuscire nel suo intento.

2236. Contemplando da questa altezza la nostra cognizione, il fondatore della scuola italica scorse due generazioni d' idee cioè le idee semplici e le idee composte, ed avvertì che le seconde dipendono dalle prime, poichè ogni composto nasce dal semplice e per il semplice sussiste e s' intende; perciò fermossi nelle idee semplici sforzandosi di scoprire quella che per la sua somma semplicità costituisce la verità prima ed assoluta, criterio di tutte le altre.

2237. A tale oggetto ricorse all'analisi spogliando le idee di ogni virtù qualità e determinazione; quindi ebbe la idea del numero che rappresenta più cose indeterminate. Ma questa idea non era certamente la più semplice di tutte, poichè il numero suppone la unità e nasce dalla loro riunione e rapporto; passò adunque più oltre, e giunse all'idea dell'uno, ch'è la ragione e la condizione del numero.

2238. Or tale idea gli parve di costituire il vero assoluto; poichè l' uno spoglio di ogni qualità virtù e determinazione è semplicissimo immutabile ed eterno: semplicissimo, perchè il vero uno esclude ogni pluralità e composizione; immutabile, perchè da una parte non ha pluralità di elementi l' un de' quali possa rimanere e gli altri svanire per dar luogo ad un cangiamento, e dall'altra non può acquistarne senza dismettere la sua indeterminazione; eterno, perchè essendo immutabile è stato sempre e sarà sempre qual e in sè stesso, cioè l' uno. Ora il vero assoluto ha le stesse proprietà, come quello che solamente è semplicissimo immutabile ed eterno; dunque l' uno è il vero, e come tale è il criterio della certezza secondo Pitagora.

2239. Non vi è dubbio che l' addotto ragionamento sia verissimo nel suo principio e nella sua conclusione; poichè il vero assoluto è realmente uno, nè può a meno di esserlo senza contraddizione; quindi il filosofo di Samo ha assegnato per criterio della certezza un carattere costitutivo del vero.

2240. Ma la forma sotto cui lo presenta e il processo con cui l'ottiene v'inducono più di un mancamento per cui mal si può reggere nel dominio della scienza. In fatti l' uno di Pitagora è astratto, poichè è spogliato di ogni virtù qualità e determinazione ed ottien-

si mediante un' analisi spinta al massimo grado ; quindi non è assoluto, perchè l'astratto suppone il concreto e dipende dal concreto, e come tale non è assoluto ma relativo.

2241. Inoltre la semplicità la immutabilità e la eternità sono vere determinazioni dell' essere , pigliando la voce *determinazione* nel significato comune di proprietà , e non già in quello di limitazione inteso da' panteisti e specialmente da Schelling e da Hegel ; or se l'uno di Pitagora è spoglio di ogni determinazione, come può dirsi semplicissimo immutabile ed eterno? Il vero, essendo l'essere, ha i suoi caratteri costitutivi, per cui lo si può riconoscere nelle investigazioni scientifiche ; or se questi caratteri gli si mantengano, sarà possibile di elevarlo alla dignità di criterio, ma quando gli si tolgano, esso diviene del tutto inutile a tale ufficio; quindi il processo analitico spinto a segno da tor via dall'uno ogni determinazione possibile come ha fatto Pitagora dovea sicuramente allontanarlo dallo scopo della quistione.

2242. Finalmente siccome la certezza è una persuasione ragionevole , il suo criterio deve in sè racchiudere la ragion delle cose o della conoscenza di cui vuole accertarsi lo spirito umano; or la vera ragion delle cose è la loro causa, perchè questa ha in sè stessa la virtù di produrle, e per l' attuazione di tal virtù le fa esistere ed intendere; dunque non può farsi astrazione da ogni virtù nella ricerca del criterio; poichè altrimenti questo criterio non potendo nulla produrre, nulla può farne intendere e non conterrà la ragione di nulla. Or nell'uno di Pitagora si scorge pure un tal mancamento, perchè è spoglio di ogni virtù, come di ogni qualità e determinazione; quindi non possiamo stabilirlo per criterio della certezza.

2243. Platone rannodando le tradizioni filosofiche lasciate da Pitagora levossi al par di lui al mondo intelligibile per trovare il criterio della certezza; ma conosciuti i difetti del suo processo si sforzò di cansarli, e però si attenne alle idee concrete considerandole come sono in Dio, e propriamente nel Logo che è la mente di Dio o del Teo. Il filosofo ateniese rinvenne in queste idee il principio supremo del reale e dello scibile, e perciò la suprema ragion delle cose e il criterio di ogni certezza. Noi abbiamo già veduto nella esposizione dell' ideologia platonica il sodo ragionamento col quale vien dimostrata tal verità, e non occorre qui di ripeterlo , potendosi riscontrarlo a suo luogo; quindi cerchiamo solo di farvi alcune considerazioni speciali relative alla quistione del criterio.

2244. Le idee divine son certamente la ragione suprema del reale ossia delle cose esistenti; poichè la vera ragion di una cosa come testè abbiamo avvertito è la sua causa; or Dio pensando ed esprimendo al di fuori di se i suoi pensieri crea liberamente tutte le cose; dunque le idee come pensieri divini contengono le ragioni delle

cose, ossia del reale. E tali ragioni son supreme, poichè il pensiere divino è il primo assoluto in ordine logico ed ontologico, essendo identico sostanzialmente all'essere divino.

2245. Queste idee sono ancora la suprema ragion dello scibile, ossia della conoscenza; poichè esse contengono la possibilità delle cose conoscibili e sono la luce in cui si conoscono da noi; la nostra conoscenza è un'espressione di tali idee ed ogni sua verità deriva dal suo rapporto di convenienza con le medesime. Dunque le idee divine sono veramente il criterio della certezza.

2246. La scienza nel risolvere la quistione del criterio non ha mai poggiato più alto, e noi perciò ammiriamo il genio di Platone che a tanta altezza si spinse nella coltura dell'ontologia ; ma il difetto di un dato scientifico , cioè dell'idea di creazione, impedì al divino filosofo di soddisfare compiutamente la umana ragione nella quistione che ci occupa.

2247. Infatti Platone sfornito dell'idea suddetta ammise l'Ile eterna , ossia la materia informe esistente ab eterno e da sè , e spiegò la origine del Cosmo , ossia del mondo che esiste, dicendo che il Teo impresse le idee del Logo nell'Ile, e dal suo lavoro ch'è di semplice formazione uscì il Cosmo.

2248. Or siffatta ipotesi contiene due errori: il 1.° è un vero dualismo, per cui l'assoluto non è più semplice ma duplice; poichè l'Ile platonica è eterna ed *a sè*; ma l'aseità e l'eternità convengono esclusivamente all'assoluto, il quale essendo infinito, non riconosce alcun principio nè limite del suo essere; quindi è da sè, e non soggiace a' limiti del tempo, cioè è eterno. Dunque l'Ile sarebbe un altro assoluto come il Teo; ed ecco un puro dualismo.

2249. Il 2.° errore è la ripugnanza de' caratteri dell'Ile; poichè l'Ile come eterna e da sè è assoluta ; or l'assoluto perchè infinito è perfettissimo nell'essere; dunque l'Ile platonica dovrebbe in sè raccogliere ogni perfezione dell'essere. Intanto ella è informe indeterminata, non ha il carattere di realtà verace, la sua realtà discende dalle idee divine, e separatamente da queste è un fenomeno ed un'ombra che vi sfugge quando la volete afferrare per riconoscerne la natura e il valore.

2250. Inoltre l'Ile non potrebbe soggiacere all'azione trasformatrice del Teo, poichè ogni trasformazione è un cangiamento di forme, e suppone nell'essere che n'è il soggetto una forma attuale ed accidentale che possa mutarsi; ma l'Ile platonica è informe ed indeterminata del tutto, e però incapace di ogni trasformazione.

2251. L'essere informe ripugna ancora alla natura dell'Ile, poichè questa è moltiplice e composta di parti; or quando più parti sono insieme composte , è impossibile che il composto non pigli una forma qualunque ella siasi, poichè la forma sta appunto nella

relazione delle parti, cioè nel modo in cui le une sono rispetto alle altre; come dunque si può concepire una materia del tutto indeterminata ed informe pari all' Ile di Platone? non vi sembra questa Ile identica *al pensiere puro* di Hegel, cioè un vero nulla?

2252. Finalmente l' Ile come essere *a sè* è indipendente; poichè la dipendenza è un conseguente della natura dell'essere, e può convenire solamente alle cose che hanno un essere per partecipazione; intanto l' Ile platonica soggiace all' azione del Teo, e però dipende da lui. Or non ripugna evidentemente che l' istessa cosa sia dipendente ed *a sè* nel tempo medesimo?

2253. Tutte queste ripugnanze da noi scorte nel sistema di Platone c' impediscono di abbracciarlo in tutta la sua estensione, quantunque abbia molta parte di vero che lo raccomanda alla scienza. Qui si pare il bisogno indispensabile dell' idea cristiana nello studio della filosofia; poichè noi c' imbattiamo nell' ingegno più sublime che l' antichità possa vantare; il troviamo nel periodo più illustre della civiltà antica, e il vediamo salire al punto più elevato della speculazione; eppure egli non riesce a spiegar bene il reale e lo scibile, poichè era privo dell' idea di creazione propria della filosofia cristiana. E ciò non dimostra col fatto che fuori del cristianesimo non vi può essere compiuta filosofia? Quanto dunque non dee dirsi irragionevole il processo di quei filosofi che avendo per miglior fortuna trovato nella scienza l' idea cristiana la dismettono sistematicamente e si sforzano di richiamare in vigore l' idea pagana convinta già d' impotenza? Tal è il processo degli odierni filosofanti della Germania Fichte Schelling ed Hegel a noi non ignoti: ei giova di esaminarlo nell' attuale quistione del criterio della certezza.

---

## CONTINUAZIONE DELL' ISTESSO SOGGETTO — ESAME DEL CRITERIO DI FICHTE SCHELLING ED HEGEL.

**2254. Altro aspetto in cui si presenta la quistione intorno al criterio della certezza — 2255. Criterio di Fichte posto nel pensiere riflesso — 2256. Confutazione del medesimo: 1. ragione, l' *io* di Fichte non può essere il principio del *non io* — 2257. 2. ragione. Quest' *io* è finito e condizionale, e però non può essere un principio supremo del reale e dello scibile — 2258. Vanità di un ripiego a cui potrebbe ricorrere il Fichte — 2259. Criterio di Schelling posto nell' assoluto — 2260. Discussione del medesimo: l' assoluto di Schelling non si disforma dal pensiere di Fichte — 2261. Unica differenza tra l'uno e l'altro—2262. Questa differenza nulla giova alla scienza nell' attuale quistione—2263. Paragone fatto da Schelling tra il suo assoluto ed il germe degli esseri viventi — 2264 e 2265. Insussistenza di un tal paragone — 2266.**

**Schelling al pari di Fichte non giunge ad assegnare il criterio della certezza — 2267 e 2268. Criterio di Hegel posto nel pensiere puro— 2269. Processo che egli tiene per discoprirlo — 2270. Ragione su cui l'appoggia — 2271. Discussione di un tal criterio: il cattivo successo di Fichte e di Schelling non giustifica il processo di Hegel — 2272. Il pensiere non può separarsi da ogni termine obbiettivo e subbiettivo — 2273. Questa separazione fatta da Hegel lo conduce al nullismo— 2274. Quindi egli annulla ad un tempo la logica la psicologia e l'ontologia, e chiude il periodo degli errori filosofici — 2275. Questo periodo ha il suo principio nel psicologismo cartesiano.**

2254. La quistione del criterio si rannoda ad un' altra di gran momento ancora nella scienza, qual' è quella del principio supremo del reale e dello scibile; infatti noi nella 1. quistione andiamo investigando una verità che in sè contenga potenzialmente tutte le altre, acciocchè riscontrando con essa qualunque oggetto del nostro pensiere possiamo intenderne sua mercè la ragione, ed averne in tal guisa una vera cognizione scientifica; ora tal verità per questo ufficio che ci presta nella scienza è un vero principio del reale e dello scibile, poichè il vero principio di ogni cosa è la sua causa; quindi siccome il vero è l'essere, e l'uno costituisce lo scibile e l'altro il reale, così la verità che in sè contiene potenzialmente tutte le altre a segno da poterle tutte somministrare alla scienza quando si vada successivamente esplicando con l'aiuto del discorso, è il verace principio supremo del reale e dello scibile.

2255. Riguardando sotto questo aspetto la quistione del criterio noi troviamo una soluzione della medesima nelle teoriche di Fichte di Schelling e di Hegel da noi esposte in parte nella psicologia. E per fermo discorrendo in psicologia delle idee del *me* e del *non me* ossia dello spirito umano e della natura abbiamo veduto che Fichte deriva queste due idee dalla riflessione; poichè la riflessione o il pensiere che ripiegasi in sè stesso produce la coscienza, la quale costituisce la essenza del *me*; quindi siccome la riflessione è un atto del *me*, così il *me* è quegli che pone sè stesso mediante il proprio pensiere. Inoltre il pensiere intanto si ripiega in sè stesso in quanto nel suo svolgersi incontra un ostacolo da un essere diverso da lui e propriamente dal *non me*; laonde egli non può pensare sè stesso e porsi in pensando senza pensare egualmente e porre il *non me*; dunque il pensiere riflesso è il supremo principio del reale, e però dello scibile che è l'istesso reale conosciuto mercè il pensiere. Sicchè in dottrina di Fichte il pensiere riflesso è il criterio della certezza.

2256. Noi abbiamo già convinta di errore l'ipotesi del filosofo di Iena nel luogo sopracitato della psicologia, e non è pregio dell'opera il ripetere il nostro ragionamento: vogliamo solo aggiungere qualche altra avvertenza che si attiene all' attuale quistione. Il *me*

ed il *non me* secondo Fichte hanno un carattere di precisa opposizione tra loro a segno tale che ciascuno di essi è la negazione e la distruzione dell' altro; ora per tal carattere è assolutamente impossibile che l' uno de' due termini sia un vero principio dell' altro, perchè l' essere non è causa produttrice del nulla nè il nulla lo è dell' essere; dunque il *me* non può contenere in sè la ragione del *non me*, e viceversa; e però il suo pensiere non può assumersi per criterio della cognizione.

2257. Il *me* ed il *non me* inoltre limitandosi a vicenda sono ambedue esseri finiti, anzi poichè l' uno è condizione della esistenza dell' altro reciprocamente, sono ancora tutti e due condizionali; or è evidente che niun condizionale ha il carattere di principio supremo, poichè il condizionale dipende logicamente ed ontologicamente dalla sua condizione; dunque non ha ragion di principio.

2258. Se per rompere il circolo vizioso in cui si avvolgono l' *io* e il *non-io* quando ognuno di essi ponesi come condizione per la esistenza dell' altro, si pretendesse che e l' uno e l' altro cominciano ad esistere ad un tempo medesimo, neppure si darebbe nel segno. Imperocchè allora qual ragione si avrebbe per considerar l' uno come principio dell' altro? essendo ognun di essi un limite dell' altro, bisognerebbe ammettere piuttosto un altro principio anteriore e superiore ad entrambi per aversi una ragione della loro simultanea esistenza. Dunque l' *io* di Fichte con la sua riflessione non può essere il principio supremo del reale e dello scibile, e per conseguente nemmeno il criterio della cognizione.

2259. Schelling si avvide di questo grave mancamento, e tentò di evitarlo mediante un' altra ipotesi che ha certamente più consistenza rispetto a quella di Fichte; egli cioè suppose innanzi al *me* ed al *non me* un assoluto che esplicandosi progressivamente produrrebbe queste due forme dell' essere, siccome si è ancor veduto nella psicologia; quindi l' assoluto è per lui il criterio della certezza, come quello che in sè contiene la ragione di ogni forma o modificazione dell' essere.

2260. Ma la ipotesi di Schelling distinguesi dall' altra soltanto in apparenza; poichè quell' assoluto è del tutto indeterminato, e comincia a determinarsi nel tempo uscendo dalla sua inerzia naturale ed entrando in evoluzione, come dice il suo autore; or le vere determinazioni sono le proprietà o i modi di essere, ed ogni essere ha naturalmente delle proprietà, e solo il nulla n' è totalmente sfornito; talchè a formarsi il concetto di un essere del tutto indeterminato bisogna spingere l' astrazion del pensiere all' ultimo suo grado; quindi apparisce che l' assoluto suddetto è un pensiere astrattissimo, o meglio il prodotto dell' ultima astrazion del pensiere. E che altro è il pensiere di Fichte innanzi al *me* ed al *non me* che deb-

bon sorgere ancora dalla sua azione? Dunque se il pensiere di Fichte non può essere il principio supremo del reale e dello scibile nè per conseguente il criterio della cognizione, è impossibile che si elevi a tal dignità pur l'assoluto di Schelling.

2261. L'unica e real differenza che noi scorgiamo tra le due ipotesi riguarda lo svolgimento del loro principio comune; poichè Fichte svolge dal medesimo pria il *me* e poi il *non me*; quindi l'assoggetta alla legge del regresso, poichè il *non me* è assai men nobile del *me*, essendo sfornito di ogni coscienza, mentre il *me* ha la coscienza come suo carattere essenziale; ma Schelling fa svolgere il suo assoluto pria sotto la forma del *non me*, poi sotto quella del *me*, nella quale nol fa ristare giammai; quindi gl'impone la legge del progresso.

2262. Per altro ciò non fa prode alla scienza nell'attuale quistione, poichè il progresso non può aver luogo nel vero assoluto che ha in sè ogni grado dell'essere elevato ad una potenza infinita, e nell'ipotesi di Schelling non può cominciare; infatti il progresso suppone un essere reale che ne sia il soggetto, e quando vogliasi spontaneo, richiede che un tal essere sia naturalmente attuoso; or l'assoluto schellinghiano è un bel nulla vestito del nome dell'essere, ed è naturalmente inerte; dunque non ha veruna condizione del progresso.

2263. Schelling si compiace di rassomigliare il suo assoluto al germe degli esseri viventi come sono gli animali e le piante, poichè anche il germe di questi esseri è pria inerte e tutto involto in sè medesimo e poi comincia a svolgersi spontaneamente passando per vari stati di grandezza fino a diventare una pianta od un animale perfetto.

2264. Ma il paragone non regge affatto; ed in vero lo svolgimento de'germi non è spontaneo, poichè comincia per l'azione esterna delle forze fecondatrici, e si accelera o ritarda secondo che varia quest'azione. Inoltre ne'germi apparisce un disegno in conseguenza del quale ne succede l'esplicazione, se non lo impedisce alcun ostacolo. Finalmente ogni germe ha un essenza sua propria, la quale non è identica in tutti, e non si trasforma giammai in un'altra.

2265. Or nell'ipotesi di Schelling non vi ha al di fuori dell'assoluto alcuna forza che possa agir su di lui e farlo uscire dal suo stato naturale d'inerzia ed *entrare in evoluzione;* non può concepirsi un disegno preesistente all'evoluzione, poichè l'intelligenza che dovrebbe formarlo, nasce nell'ultimo periodo esplicativo; infine l'assoluto esplicantesi e costituente il germe è essenzialmente uno e sempre lo stesso nella sua sostanza. Dunque il germe degli esseri viventi non ha nulla di comune con l'assoluto di Schelling, e

quando questo filosofo vuole spiegare la generazione degli esseri nella sua ipotesi con la teorica della germinazione nella storia naturale, egli trovasi in una singolare illusione, per cui falsa tutte le nozioni di questa disciplina e non che rinvenirvi un appoggio, ne riceve la più solenne mentita.

2266. Sicchè dobbiam credere che nè Fichte nè Schelling abbian saputo assegnare il vero principio supremo del reale e dello scibile e stabilire nella scienza il criterio della certezza.

2267. Hegel è l' ultimo filosofo di Alemagna che ha tentato una soluzione dell' istesso problema, ma infetto del veleno che rode il cuore di tutta la germanica filosofia non ha avuto miglior successo. Noi nella logica abbiam discusso abbastanza il suo sistema nella parte fondamentale; onde non è mestieri di pigliarlo di nuovo in considerazione speciale, ma dobbiamo solamente considerarlo dal lato in cui si presenta nella quistione del criterio.

2268. Hegel si accorse dell' esito infelice di Fichte e di Schelling, l' un de' quali ricorse al soggetto del pensiero, e l' altro all' oggetto per trovare il principio del reale e dello scibile e porre in esso il criterio della certezza; quindi a riuscir con successo si costituì in un punto di veduta mediano tra quelli de' suoi precessori, cioè nel *pensiere puro* che non è nè soggetto pensante nè oggetto pensato, ma è un pensiere pensante sè stesso, ed ivi cercò il criterio della cognizione.

2269. Per rinvenirlo usò pur l'analisi, ond'eliminare dal pensiere tutto che si attiene al soggetto ed all' oggetto di esso, e ridurlo alla pura sua essenza. In tal lavoro ei vide che il termine del pensiere si mostra con caratteri opposti, quali sono l' eterno e il temporaneo, il necessario e il contingente, l' assoluto e il relativo, il semplice ed il composto, l' uno ed il moltiplice, in somma l' infinito ed il finito che tutti in sè li racchiudono; or niuno di questi caratteri gli parve bastevole a spiegar da sè solo tutti gli altri, poichè ognun di essi è la negazione dell' altro a sè opposto; quindi fece astrazione da tutti, e così ottenne il pensiere puro, cioè sfornito di ogni determinazione reale e possibile.

2270. Or siffatto pensiere per tale sua indeterminazione non essendo determinato naturalmente ad alcuna forma speciale della conoscenza e dell' essere non n' esclude nessuna, e può tutte assumerle indifferentemente: quindi per Hegel è il vero principio supremo del reale e dello scibile, e però il criterio della certezza.

2271. Ma osservate che il cattivo successo di Fichte e di Schelling quando mossero da' termini del pensiere per trovare il principio supremo della realtà e della conoscenza non dava ad Hegel un giusto motivo di prescinderne assolutamente, poichè potea avvenire che i suoi precessori non avessero ben conosciuto quei termini, co-

me era infatti addivenuto, specialmente per Schelling; quindi il difetto era subbiettivo e non obbiettivo, e ragion volea che si fossero ripetuti gli sforzi con giudizio più sano.

2272. Lo scibile come un sistema di conoscenze ha un vero principio, il quale deve necessariamente esistere ne' suoi termini; poichè la conoscenza è un rapporto che ne' suoi termini unicamente sussiste, cioè nel soggetto e nell' oggetto; quindi il pensiere che per Hegel si converte con la conoscenza, non può segregarsi assolutamente da ogni suo termine; altrimenti si risolve in un bel niente, come succede alla modificazione astratta da ogni soggetto, ed all' azione separata da ogni causa ed agente.

2273. E per fermo, Hegel riuscì al nulla assoluto nel suo lavoro astrattivo sul pensiere e non gli valse di mascherare il nulla sotto il nome del *divenire*, poichè il *divenire* senza un soggetto ed un oggetto è pure il nulla assoluto, siccome in logica abbiamo dimostrato.

2274. Sbagliato il punto di veduta fondamentale ch' è il centro della speculazione, non è maraviglia se Hegel falliva ogni altro suo passo. Egli rovesciò prima la logica, rendendo impossibile il concetto di legge nella conoscenza, poichè ogni legge della conoscenza è necessaria, e però obbiettiva, quindi diviene assurda dopo la distruzione di ogni oggetto conoscibile; in seguito rovesciò la psicologia che si versa tutta e sola nel soggetto della conoscenza, e però annullato un tal soggetto, è la scienza del nulla; infine distrusse l' ontologia, poichè sostituito all'essere il nulla, come potrebbesi avere la scienza dell' essere? Così Hegel precipitò nel nullismo, e chiuse il periodo degli errori nella filosofia.

2275. Questo periodo incominciò col psicologismo cartesiano. Imperocchè Descartes stabilendo per base della scienza il suo celebre pronunziato = *io penso; dunque sono* =, pose il pensiere come principio e causa dell' essere. Il Kant seguì il medesimo processo insegnando che le rappresentazioni subbiettive del pensiero costituiscono la materia e la forma di ogni cosa conoscibile, e dubitò della esistenza di una realtà obbiettiva nel dominio della speculazione; il Fichte dismise pure un tal dubbio negando fino alla possibilità del reale, svolgendo con più rigore di logica il canone Kantiano=*ogni oggetto conoscibile è una rappresentazione del pensiere*= Schelling ricorrendo all'assoluto del tutto indeterminato come principio supremo dell' oggetto e del soggetto della conoscenza insieme, rimase ancora nell' idealismo; poichè quel suo assoluto è una pura rappresentazion del pensiere, consistendo in un concetto astrattissimo e privo di ogni realtà; Hegel infine partì dall' istesso concetto, a cui mutò solo il nome chiamandolo *pensiere puro*, e riconobbe la sua intrinseca nullità mantenendo che il supremo princi-

pio del reale e dello scibile è *l'essere identico al nulla*. Sicchè il psicologismo è riuscito al nullismo; il che era inevitabile, poichè il pensiere suppone un oggetto pensato ed un soggetto pensante, senza i quali è impossibile a concepire ed esistere; quindi chi muove dal semplice pensiere come primo ed assoluto principio, non può ammettere nulla scientificamente, e però dee negare il reale e lo scibile a un tempo. Vedano dunque i psicologi puri a che mena il lor metodo!

---

## CONTINUAZIONE E FINE DELLA QUISTIONE DEL CRITERIO. CRITERIO DEL ROSMINI E DEL GIOBERTI.

**2276. Criterio del Rosmini: egli si eleva alla suprema idea dell'essere— 2277. Ma non coglie il carattere reale e concreto di questa idea. Gioberti colma siffatta lacuna ponendo il criterio della certezza nell' idea dell' Ente reale e creatore — 2278. Suo ragionamento — 2279. Si ritiene la teorica del Gioberti — 2280. Conferma di questa teorica; l' idea dell' essere legittima la cognizione delle verità di ragione — 2281. e delle verità di fatto — 2282. L'istesso avviene per la relazione delle verità—2283. Questa teorica contiensi nella formola ideale: quindi la formola ideale presiede alla 2. parte dell' ontologia del pari che alla 1. — 2284. La dottrina del Gioberti è sostenuta dalla tradizione filosofica; infatti ella ha un bel riscontro colla dottrina di Platone — 2285. Di S. Agostino — 2286 e 2287. E di S. Bonaventura — 2288. Mal si pretende d' impugnare tal dottrina con l'autorità di S. Tommaso — 2289. Il S. Dottore delle scuole riconosce ancora l' idea dell' Essere per criterio della certezza: 1. pruova — 2290. 2. pruova — 2291. 3. pruova—2292. 4. pruova—2293. 5. ed ultima pruova—2294. Conchiusione intorno all' esposta dottrina del criterio della certezza.**

2276. I filosofi che hanno il vanto di aver disciolta compiutamente la quistione del criterio, sono il Rosmini ed il Gioberti; quindi terminiamo questa lunga discussione con le loro teoriche. Il Rosmini diede la più giusta definizione ed istituì l'analisi più rigorosa della certezza in generale, e noi non abbiamo potuto a meno di seguir l' una e l' altra discorrendo di questo articolo; egli mostrò ancora che il principio della certezza è l'istesso principio della cognizione, poichè l'idea che produce il concetto della mente è quella istessa che per mezzo dell' evidenza ne dimostra la verità e la ragione; quindi siccome l' idea dell'essere è la sorgente universale della cognizione, così ripose nella medesima il criterio della certezza.

2277. Quì siamo al colmo della speculazione; e se l'illustre scrittore avesse colto l'idea dell'essere nella sua realtà e concretezza e

nel suo vero rapporto con le altre idee, non avrebbe lasciato nulla a desiderare nella scienza. Ma è pur destino degli ingegni eminenti di risentirsi del limite naturale della loro grandezza; onde l'un di essi suol restare delle lacune che un altro vien poi a riempire e così partecipa anch'egli alla gloria comune delle conquiste scientifiche. Il Gioberti fu quegli che riconobbe il carattere reale e concreto dell'idea dell'essere ed il suo vero rapporto con le altre idee, qual è il rapporto di creazione, e potè dimostrare che ella è il criterio di ogni certezza.

2278. Imperocchè la certezza nasce dalla evidenza la quale consiste nello splendore della verità, e la verità è l'idea concreta e reale; dunque l'idea è il criterio della certezza. Infatti l'idea è assoluta o relativa; quando è assoluta, s'intende in sè e per sè stessa, e la mente nell'intenderla non può affatto dubitarne, poichè vi osserva la ragione di ciò che intende, e non sa oltrepassarla per cercare una ragione superiore, ripugnando che siavi qual cosa al di sopra dell'assoluto; dunque l'idea assoluta è il criterio della propria conoscenza. Quando poi l'idea è relativa, la s'intende per l'idea assoluta, poichè in questa contiene la sua ragione, e sussiste solo per il rapporto onde connettesi alla medesima, cioè per il rapporto di creazione; dunque l'idea assoluta, detta l'Idea per eccellenza, legittima innanzi alla mente umana non pure la cognizione di sè stessa, ma anche quella di tutte le altre idee, e però è il criterio universale della certezza.

2279. Noi non crediamo che si possa richiedere più rigore di logica in questa dimostrazione della tesi giobertiana; laonde la riteniamo in tutta la sua estensione. Ella basta a darne ragione di tutte le verità che entrano nel dominio della scienza, e possiamo dimostrarlo apoditticamente.

2280. Ed in vero due sono le categorie delle verità scientifiche: la 1. comprende le verità di ragione, come sono quelle della metafisica della morale e delle matematiche pure; e la 2. contiene le verità di fatto, quali sono quelle della storia e delle scienze naturali. Or le verità di ragione son tutte necessarie, alcune assolutamente, come p. e. l'Ente è uno, l'Ente è eterno, ed altre ipoteticamente, come p. e. ogni avvenimento suppone una cagione, ogni qualità suppone una sostanza; inoltre elle sono assolute, poichè la loro ragione o intelligibilità non è fuori delle medesime, ma trovasi in uno de'loro termini che ha il carattere dell'assoluto: tal è l'Ente nelle verità del 1. esempio, e la causa e la sostanza in quelle del 2.; finalmente, perchè assolute, elle s'intendono per se stesse, talvolta immediatamente e per intuito, e tal'altra per dimostrazione che serve a porre la mente nella condizione più acconcia a ravvisare la luce onde brillano; quindi sono il criterio della propria cognizione.

2281. Le verità di fatto poi son contingenti, poichè il fatto istesso che le costituisce è un contingente, come quello che incomincia ad esistere nella successione del tempo; ma il contingente non ha in sè stesso la ragione di sua esistenza, sibbene l'ha nell'assoluto ch'è la sua causa; dunque la cognizione delle verità di fatto non è certa per sè medesima, ma il diviene per il loro rapporto con una verità di ragione; quindi le verità di ragione oltre di legittimare la conoscenza di sè stesse, garentiscono pure la conoscenza delle verità di fatto, e però sono il criterio della certezza di ogni verità in generale. Or la verità si converte con l'idea, poichè l'una e l'altra consistono nell'essere presente alla mente e conosciuto da lei; dunque il criterio universale della certezza è nell'Idea secondo la teorica del Gioberti.

2282. Egli può dirsi ancora che un tal criterio consiste nella relazione, come insegna l'istesso autore nella protologia, poichè il criterio occorre alla scienza quando si dubita della verità, come accade nel periodo della riflessione; or in tal caso si esce dal dubbio ponendo la verità ch'è incerta, in relazione con delle verità già evidenti, e rilevandone la necessaria connessione; quindi la relazione delle verità è il mezzo di accertare la conoscenza di esse.

2283. L'una e l'altra forma del criterio di certezza contengonsi nella formola ideale. Infatti l'idea intesa nella sua concretezza e realtà come si affaccia alla mente umana è *l'Ente creante l'esistente*; poichè l'Ente si conosce da noi in quanto è in relazione con noi, ed è in relazione con noi in quanto è creatore; quindi l'Idea per noi è l'Ente creatore; ma la creazione reale e concreta include il suo termine estrinseco, qual è l'esistente, poichè ogni azione è proporzionata all'agente come effetto alla sua causa; laonde l'azione dell'Ente è perfetta, essendo l'Ente perfettissimo, e però ha il suo termine corrispondente, il quale consiste in ciò che risulta ed è posto in essere dall'azione; dunque l'idea concreta e reale come apparisce alla mente umana è l'Ente creante l'esistente. Questa idea in se racchiude la relazione universale, cioè la creazione, la quale come causa prima dell'umana cognizione connette la verità con la mente e partecipandole il suo splendore gliela rende intelligibile. Sicchè la formola ideale ch'esprime concretamente l'idea suddetta contiene il criterio universale della certezza e per tal ragione ella racchiude la 2. parte dell'ontologia al pari della 1.

2284. Il suo autore nello stabilirla ha riepilogato tutte le più illustri e preziose tradizioni della scienza aggiungendovi quel carattere di unità e di organismo che ne forma il maggior pregio. E per fermo, il criterio della certezza fu posto nell'idea dell'Ente concreto e reale fin da quando la filosofia assunse la forma di un sistema scientifico, siccome addivenne nella scuola di Platone; poichè noi

vediamo il filosofo ateniese ridurre tutte le idee all'idea di Dio o del bene, considerar questa idea come la essenza universale contenente in sè le essenze di ogni cosa sensibile e intelligibile, risguardarla come l'unico e vero oggetto della scienza, poichè racchiude tutte le verità che formano gli oggetti della conoscenza, e dirla in fine misura di tutte le cose, poichè per mezzo di lei portiamo intorno ad esse ogni nostro giudizio, e ci assicuriamo della loro verità nel conoscerle.

2285. I padri della chiesa trovarono questo punto della dottrina platonica molto conforme alle dottrine rivelate, e vi si attennero generalmente allorchè presero a ragionare scientificamente sulla fede per dimostrarla eminentemente ragionevole. Infatti S. Agostino si protesta espressamente di seguire la dottrina di Platone nelle sue ricerche filosofiche, poichè la scorge più vicina alla verità, e segnatamente nella quistione del criterio si uniforma al divino filosofo, poichè pone al par di lui la verità nelle idee divine, idee che egli immedesima con l'essenza intelligibile ossia con la stessa sostanza reale e concreta di Dio, insegnando che ogni cosa creata è una finita ed imperfetta partecipazione delle perfezioni di Dio, e però non si può intendere e conoscere con certezza che per la intelligenza diretta e immediata di Lui; quindi colloca Dio in cima dello scibile giustificando il detto della Bibbia che Egli è *il Signore delle scienze*. Il dotto P. Barnabita G. Milone nella sua *Scuola di Filosofia Razionale intitolata a S. Agostino* ha svolto ampiamente ed ordinato in sistema scientifico la dottrina platonica del Vescovo d'Ippona emendata con senno cristiano.

2286. S. Bonaventura che tra tutti i dottori della chiesa istituisce il più profondo ragionamento sulla idea di Dio, dimostra in un modo mirabile che questa idea è il criterio della certezza del sapere; poichè, dic'egli, conoscere una verità con certezza val quanto conoscerla in modo da comprenderla infallibilmente e vedere che il suo opposto è impossibile, ossia scorgerla come immutabile; ma la nostra mente è per sè stessa mutabile; quindi non può vedere in sè stessa una immutabile verità; sibbene dee vederla in una luce del tutto immutabile, la quale non può essere alcun che di creato, ma è l'istessa luce che illumina ogni uomo che viene al mondo, cioè il Verbo di Dio. E ciò riguarda non solo la conoscenza certa delle verità primitive, ossia de'princìpi, ma pur quella delle verità dedotte; poichè, soggiunge il Santo, la mente nostra allor conosce veramente un'illazione, quando la vede connessa necessariamente con le premesse; or la necessità di questa connessione non viene dall'esistenza materiale della cosa, poichè tal cosa è contingente, nè dalla sua esistenza in mente nostra, poichè allora sarebbe una nostra finzione, cioè subbiettiva e non obbiettiva com'è realmente; dunque viene

dalla verità sussistente nell'intelletto divino che n'è il tipo o il modello; quindi il nostro intelletto è congiunto al divino, e nulla può conoscere con certezza che allo splendore della verità divina.

2287. Vorremmo che tutti i filosofi cattolici si addimesticassero un poco col ragionare di questo Santo, poichè siam certi che la forza delle sue ragioni trionferà ogni pregiudizio contrario all'ontologismo cristiano. Il cristianesimo come religione si fonda tutto nella idea di Dio Creatore, e richiede per dimostrarsi ragionevole una scienza che poggi pur tutta sulla medesima idea, poichè tutto il sistema delle verità scientifiche è contenuto potenzialmente nel suo principio; quindi se la scienza fondasi in un principio differente dal principio religioso, non che mettersi di accordo, entra piuttosto in conflitto con la fede, e pone lo spirito umano nella trista alternativa di rinunziare alla scienza per la fede, od alla fede per la scienza. Il genio della filosofia cristiana fu sempre convinto di questa verità; quindi ha posto sempre, talvolta espressamente, e talvolta implicitamente, l'idea di Dio Creatore a capo della scienza.

2288. Ei suol citarsi in contraddizione di tal sentenza il dottore delle scuole S. Tommaso d'Aquino, poichè pare che egli seguitando la dottrina di Aristotile anzichè quella di Platone non faccia capo dall'idea di Dio nell'esordio della scienza, e vada in vece a questa idea per la via del ragionamento secondo il metodo de'psicologi. Se fosse irrepugnabile siffatta interpretazione del sentimento dell'Angelico, noi avremmo un grave ostacolo contro la verità del concetto che ci siam formati della scienza cristiana; poichè il filosofo d'Aquino ha rannodata tutta la serie delle cattoliche tradizioni in fatto di scienza come di religione ancora, e però è fornito della più grande autorità filosofica a giudizio degl'ingegni più sani.

2289. Ma siam di credere che la suddetta interpretazione sia troppo esclusiva, poichè rinveniamo nelle opere del Santo molte pruove del contrario. In fatti insegna S. Tommaso che nelle cose dimostrabili convien ridursi finalmente ad alcuni principî noti per sè stessi; altrimenti si andrebbe all'infinito, e perirebbe al tutto la scienza e la cognizione delle cose; or ciò che prima concepisce l'intelletto come cosa notissima ed in cui riduce ogni suo concetto è l'essere; dunque tutte le altre cognizioni dell'intelletto debbonsi ricevere da un'addizione che si fa all'essere, la quale non consiste nell'aggiungergli qual cosa di estraneo, poichè egli contiene in sè la essenza di tutte le cose, ma significa che le altre cose esprimono un suo modo, il quale non è contenuto nel suo nome. Ciò posto, è evidente che pel Dottore delle scuole l'essere è il criterio della certezza, poichè egli si conosce per sè stesso e serve a conoscere le altre cose che son tante espressioni delle sue maniere di essere.

2290. Egli dice altrove che il nostro intelletto per conoscere le

cose abbisogna di alcune specie intelligibili onde sono rappresentate; quindi non può tutte conoscerle in sè stesso nè in altro intelletto creato, come sarebbe p. e. quello di un Angelo, poichè nè egli stesso nè altro creato intelletto in sè contiene le specie intelligibili delle cose tutte, ma può conoscerle solo in Dio il quale siccome principio universale di tutto, rappresenta perfettamente ogni cosa e in se contiene ogni specie intelligibile. Or non è questa precisamente la sentenza degli ontologi per cui si reputa Iddio come il principio universale della conoscenza, perchè Egli è intelligibile per sè stesso, e per Lui ogni altra cosa è intelligibile?

2291. Adduciamo tre altre pruove di questa sua dottrina. Dice il Santo che noi conosciamo la verità come eterna una ed identica per tutti, come norma autorevole delle nostre azioni; or la verità ha questi caratteri solo in Dio; quindi conchiude che in Dio conosciamo la verità. Inoltre la verità sussistente in Dio è la verità prima per cui ogni altra cosa è vera, e la mente nostra giudica delle cose secondo questa prima verità, non già per alcun' altra qualsiasi. Or da ciò siegue all' evidenza che l' idea di Dio come prima verità è il criterio della certezza, poichè noi ci accertiamo delle cose conosciute per l' intelligenza della loro verità.

2292. Insegna ancor l' Angelico che il lume dell' intelletto agente è quello per cui discerniamo il vero dal falso e il bene dal male, ossia il criterio della certezza; ma questo lume a suo avviso ci è impresso immediatamente da Dio; dunque nell' immediata percezione dell' idea di Dio è il criterio della certezza.

2293. Finalmente la verità delle cose per il santo Dottore consiste nelle loro relazioni con le idee eterne di Dio; dunque la nostra cognizione della verità delle cose include la percezione delle idee divine, poichè è impossibile di conoscere un rapporto senza percepire i suoi termini; ma la verità è quella che genera la certezza della cognizione, e però è il vero criterio della certezza; quindi in dottrina di S. Tommaso il criterio della certezza è la idea di Dio.

2294. Le testimonianze finora allegate bastano a dimostrare come la dottrina del Gioberti intorno al criterio è sostenuta da tutte le migliori tradizioni della filosofia cristiana; quindi possiamo ritenerla come fornita di un' autorità incontrastabile.

---

## NATURA ED ORIGINE DELL' ERRORE.

**2295. Rapporto tra la quistione del criterio e quella dell' errore — 2296. Natura dell' errore: ogni errore è volontario — 2297. Apparente distinzione degli errori propri di ciascuna facoltà dello spirito umano.**

**fatti in cui si pretende fondare tal distinzione — 2298. L'errore come falso giudizio risiede sempre nell'intelletto — 2299. Il senso non erra — 2300. Spiegazione degli errori attribuiti al senso — 2301. L'immaginazione neppure cade in errore — 2302. L'errore che le si attribuisce è pure dell'intelletto — 2303. Non vi è dubbio che il sofisma è proprio dell'intelletto; — 2304. come lo è pure l'errore che suole attribuirsi alla volontà. Sicchè l'intelletto è la sola sede dell'errore — 2305. L'errore oltre alla sede ha pure una causa la quale può bene essere moltiplice — 2306. La causa efficiente dell'errore è sempre la volontà — 2307. L'intelletto e la volontà possono ricevere d'altronde occasioni all'errore: occasioni di errore per l'intelletto — 2308. Occasioni di errore per la volontà — 2309. Conferma di questa dottrina per il fatto — 2310. specialmente delle scienze matematiche e delle scienze morali — 2311. Si ritiene la dottrina di Malebranche intorno all'errore — 2312. Obbiezione — 2313. Risposta — 2314. Conferma della risposta — 2315. L'errore non può essere necessario — 2316. Altra dimostrazione di questa verità — 2317. L'errore è causa d'ignoranza — 2318. Altra causa dell'ignoranza — 2319. La Rivelazione estende la cognizione umana.**

2295. Fermato il criterio della certezza mediante il quale possiamo sempre riconoscere la verità ci è facile ancora di distinguerla dall'errore ch'è il suo contrario; quindi vogliamo intrattenerci alquanto nella disamina dell'errore per conoscerne appieno la natura la sede e la causa.

2296. Noi già conosciamo dalla logica la natura dell'errore, poichè ivi abbiam veduto che esso consiste in un falso giudizio dell'intelletto il quale ha luogo solo nel periodo riflesso della nostra cognizione, e nasce sempre da un inganno del medesimo intelletto quando giudica per un impulso della volontà; quindi abbiamo sostenuto la teorica di Malebranche che ogni errore è volontario. Questa teorica è ragionevolissima; poichè l'intelletto tende di sua natura alla verità, e quando ella gli apparisce all'evidenza, non può a meno di apprenderla. Ma sovente accade che la verità risplenda d'incerta luce innanzi all'intelletto: allora vuol ragione che si sospenda il suo giudizio per non dare in una illusione; e ciò bene è possibile, poichè il giudizio riflesso è libero e fuori dell'evidenza non è determinato da alcun'assoluta necessità. Tuttavia questa prudente sospension del giudizio non sempre ha luogo; poichè la volontà spinta da altri motivi estranei alla verità fa violenza all'intelletto e lo determina a giudicare durante la incertezza della sua cognizione; quindi l'intelletto scambia agevolmente il vero col falso e dà nell'errore. Sicchè l'errore muove dalla volontà nella prima sua origine.

2297. Ordinariamente si distinguono varie sorta di errori, alcuni de'quali si attribuiscono al senso, altri all'immaginazione, ed altri al-

l'intelletto ed alla volontà; in guisa tale che sembri ogni facoltà dell'anima essere una sede dell'errore. Questo sentimento ha qualche apparenza di verità, poichè infatti pare che ogni facoltà dell'anima si avvolga in qualche errore. Così il senso della vista ci mostra il remo spezzato quando sia parte immerso nelle acque e parte al di fuori di esse, mentre il medesimo è intero e sano: così pure l'immaginazione durante il sonno ci fa vedere come reali ed esterni tanti oggetti che al di fuori di noi realmente non sussistono; dunque sembra che il senso e l'immaginazione cadano veramente nell'errore. Quanto all'intelletto, chi mai può dubitare che egli sovente illudasi nel ragionare? i sofismi che han luogo tanto spesso nelle scienze speculative non sono tutti errori propri dell'intelletto? La volontà in fine pur soggiace apparentemente agli errori, poichè ella non di rado scambia il male col bene, e viceversa, e così produce la più parte delle nostre miserie nel corso della vita presente.

2298. Ma se attendiamo bene alla natura dell'errore, e distinguiamo la sua sede dalla sua causa, scorgeremo evidentemente l'insussistenza del detto sentimento. E per fermo, l'errore è un falso giudizio, per cui si nega ciò ch'è, o si afferma ciò che non è, e si altera in generale il rapporto delle cose percepite da noi; dunque l'errore può cadere solamente in quella facoltà che propriamente giudica; or tale facoltà è il solo intelletto, e le altre possono soltanto somministrare la materia, il motivo e la occasione del giudizio; quindi il solo intelletto è la sede propria dell'errore.

2299. Gli esempi addotti in sostegno del sentimento contrario nulla provano in favore del medesimo. Infatti il senso si limita alla percezione delle sensazioni che sono nostre maniere di essere e corrispondono ad alcune qualità delle cose esteriori che in noi le producono agendo sopra gli organi sensori: fintanto che noi ci arrestiamo a queste sensazioni e giudichiamo della loro esistenza e del modo in cui le cose ci appariscono per mezzo di esse, non può dirsi che il senso c'illuda, poichè le sensazioni esistono realmente e le cose realmente ci appariscono com'egli a noi le dimostra; quando poi oltrepassando le sensazioni giudichiamo dall'apparenza alla realtà, ossia dal modo in cui le cose ci appariscono a quello in cui sono realmente in sè stesse, può bene aver luogo l'errore; ma un tale errore non è del senso, poichè non è il senso che così giudica, sibbene è l'intelletto.

2300. Il senso in generale non fa che ricevere le sensazioni, e la vista in particolare non fa che vedere; or è mai possibile che non si veda ciò che vedesi, o vedasi ciò che non si vede? dunque il senso non può errare. Ma l'intelletto quando giudica può frantendere, ossia rappresentarsi le cose diversamente da quel che sono: egli certamente è capace di percepire l'istessa natura delle cose non che i rapporti reali che han tra loro, e ciò fa appunto nel periodo della

cognizione diretta; ma riflettendo sulle cose percepite può vedere confusamente per difetto di attenzione: allora se porta il suo giudizio per dichiararne la natura ed i rapporti, può ben cadere in un inganno che sarà tutto suo.

2301. L'istesso è a dire degli errori attribuiti all'immaginazione: questa facoltà riproduce le idee dell'intelletto e le impressioni del senso, trasforma le une e le altre, insieme le compone, ed aggiunge al composto un movimento ed una vita che ne forma la più gran parte del bello; or siffatte operazioni immaginative son reali nel nostro spirito e costituiscono tutto il fenomeno del sogno il quale è una scena che si rappresenta in noi stessi; l'immaginazione adunque che n'è autrice e spettatrice ad un tempo non s'illude nel vederla.

2302. L'illusione nasce allorchè la scena del sogno si rimuove dal proprio luogo qual è il teatro dell'immaginazione, e trasportasi nella natura esteriore giudicando che la sia un'esterna realtà; or questo giudizio è un atto riflesso dell'intelletto per cui si trasforma l'apparenza in realtà o confondesi l'interno con l'esterno; quindi all'intelletto e non all'immaginazione è da ascriversi l'errore.

2303. L'esempio de' sofismi consuona alla nostra teorica; perciò non richiede alcuna discussione.

2304. L'errore infine attribuito alla volontà è pure dell'intelletto; poichè la volontà per sua natura tende al bene e per muoversi abbisogna di un atto intellettuale per cui si apprenda un bene e come bene le si addimostri; or l'intelletto è quello che prende il male per il bene, e come bene lo addita per un difetto di riflessione; dunque l'errore è suo e non della volontà. Sicchè riteniamo che la sede dell'errore è sempre l'intelletto.

2305. Ma se l'intelletto è sempre la sede propria dell'errore, tuttavia non è egli sempre la causa del medesimo. Ei bisogna ben distinguere queste due cose, cioè la sede e la causa dell'errore: l'errore è ad un tempo un effetto ed una modificazione del nostro spirito: come modificazione ha il suo soggetto in cui risiede, e come effetto ha la sua causa che il produce od almeno concorre a produrlo porgendone la occasione ed il motivo. Il soggetto in cui risiede l'errore come una modificazione non può essere che un solo, poichè una modificazione non può insieme risedere in più soggetti distinti tra loro realmente; ma la causa che il produce o concorre a produrlo può essere moltiplice, poichè più cause posson bene produrre o concorrere a produrre un solo e medesimo effetto; quindi se l'intelletto propriamente è il soggetto solo o la sola sede dell'errore, non segue che egli ancora ne sia la sola causa efficiente od occasionale.

2306. Le facoltà dell'anima, quantunque ben distinte tra loro,

possono agire ed agiscono realmente le une sulle altre, siccome abbiam veduto in psicologia; quindi è chiaro che la causa dell'errore può non essere l'intelletto, ma invece un'altra facoltà; anzi così deve sempre avvenire la cosa, poichè l'errore è sempre volontario come si è dimostrato nella logica; dunque la volontà è la sola e vera causa dell'errore. Sicchè l'errore risiede nell'intelletto e muove dalla volontà.

2307. Tuttavia è da riflettere che l'intelletto e la volontà posson ricevere d'altronde un impulso od un'occasione all'errore; quindi è che distinguesi la causa efficiente dell'errore dalla sua causa occasionale. Infatti l'intelletto e la volontà soggiacciono ad alcune condizioni nel loro operare: così il giudizio riflesso dell'intelletto dipende dalla maggiore o minore chiarezza del concetto delle cose in cui si versa, e quando per esso vogliasi determinare il rapporto d'identità o diversità di tali cose, dipende ancora dalla maggiore o minor somiglianza o dissomiglianza delle medesime; quindi se le cose son molto simili fra loro e l'intelletto non ne percepisce chiaramente le differenze, facilmente le confonde nel suo giudizio e dà nell'errore.

2308. La volontà nelle sue determinazioni è inclinata da vari motivi, come sono il bene conosciuto nell'oggetto, la perfezione della cognizione, la esperienza di un tal bene, la vivezza del fantasma che l'immaginazione le ne porge, l'impulso con cui l'istinto e le passioni ve la sospingono, e la forza dell'abitudine: queste cose tutte la inducono a dare o ricusare il suo assenso all'oggetto del giudizio secondo che sono conformi al medesimo o pur contrarie, indipendentemente dal grado preciso di verità che vi scorge l'intelletto; laonde il giudizio di questo probabilmente riesce erroneo. Dunque molte e varie sono le cause occasionali dell'errore.

2309. Questa dottrina è ben confermata dal fatto; poichè vediamo da una parte che nella cognizione volgare e leggera cade il maggior numero di errori, perchè essa non coglie le profonde ed astruse relazioni delle cose e così le confonde; dall'altra, quanto più gli oggetti accendono la immaginazione, e lusingano i sensi e le passioni dell'animo, quanto più si esagera la loro bontà relativa, tanto più è fallace il giudizio che ne porta l'intelletto. Per contrario la cognizione precisa e distinta la quale penetra nell'intimità degli oggetti e ne discopre le più sottili simiglianze e differenze, riesce più di ogni altra conforme alla verità; e quando la volontà è pura e vergine, e non sperimenta il potere di alcun prestigio sensibile o fantastico, ovvero sa resistervi con forza prepotente, e nel dare il suo assenso prende a guida la luce serena delle idee, muove il più spesso ad un sano giudizio l'intelletto.

2310. Rifletteте un poco alle condizioni delle scienze matemati-

che, e vi persuaderete di questa verità. In esse ogni concetto è chiaro distinto e preciso, l'analisi si spinge sino agli ultimi recessi, si squadra da tutti i lati l'oggetto intelligibile, e si determinano compiutamente i suoi rapporti; dunque dalla parte dell'intelletto vi sono le più favorevoli circostanze per ben giudicare. D'altronde la loro materia è tutto estranea al dominio delle facoltà inferiori, e non è atta a suscitare l'interesse le passioni e l'istinto, poichè è astratta e puramente intelligibile; quindi la volontà non è inclinata a determinare il giudizio dell'intelletto diversamente da quello che lo determina la forza della verità. Da ciò nasce che queste scienze sono meno di tutte le altre ingombre da errori, ed han ricevuto dal comune consenso de' dotti il nome di scienze esatte. Guardate per l'opposto alle condizioni delle scienze morali e politiche: i concetti delle cose in cui elle si aggirano sono per lo più vaghi indeterminati e confusi, la loro analisi suole arrestarsi alla superficie, la sintesi è parziale ed esclusiva, e se ne scorgono incompiutamente i rapporti, poichè la natura di tali cose è la più incerta, essendo nascosta nelle più cupe profondità dell'animo umano; quindi l'intelletto ha il minor numero di dati favorevoli ad un retto giudizio. D'altra parte la materia di queste scienze è del più grande interesse presente e futuro di ogni individuo e di ogni nazione, accende fortemente la fantasia, e desta tutte le passioni del cuore; quindi la volontà soffre i maggiori impulsi per inclinare l'intelletto a giudicare in un senso o nell'altro a cui questi impulsi la sospingono, e di rado avviene che il giudizio sia determinato dal puro lume del vero; e però vedonsi in queste scienze dominare gli errori più gravi e deplorabili che riempiono la terra di sangue e l'umanità di sventure.

2311. Sicchè la esperienza e la ragione ad un tempo ci autorizzano a pensare con Malebranche che l'errore ha la sua sede nell'intelletto, la sua causa nella volontà, e nelle altre facoltà la materia la occasione od il motivo.

2312. La più grave difficoltà che si oppone a questa teorica si ricava dalla necessità de'giudizî. Poichè la esistenza de' giudizî necessarî è un fatto incontrastabile da noi ben fermato nella logica; ora tal fatto pare che dimostri vi siano degli errori del tutto indipendenti dalla volontà, poichè se l'errore è un giudizio, quando ammettansi de'giudizî necessari, bisogna ammettere eziandio degli errori necessari; dunque essendo il necessario opposto direttamente al volontario, non può dirsi che ogni errore abbia per vera sua causa la volontà.

2313. Ma se considerate attentamente la natura della volontà, vi accorgerete che la difficoltà proposta è un sofisma; infatti nella psicologia abbiam dimostrato che la volontà non è libera in tutte le

sue determinazioni, ma soltanto in alcune, e propriamente in quelle che han per oggetto un bene contingente e finito, o pure il bene assoluto ed infinito il quale non sia evidentemente conosciuto per l'intelletto: in tutte le altre ella è necessariamente determinata dal suo oggetto, e per tale necessità non si smentisce la sua natura, poichè ella appunto è la tendenza al bene assoluto ed infinito; quindi non vi ha reale opposizione tra il necessario e il volontario, come supponesi falsamente nella obbiezione, ma la opposizione sussiste solo tra il necessario ed il libero. Or quando noi dichiariamo ogni errore volontario, non intendiamo dire che sia libero, sibbene vogliamo intendere che abbia per causa una determinazione della volontà, qualunque essa siasi, cioè volontaria e necessaria, o pure volontaria e libera; quindi se la volontà non è libera nel dare o nel ricusare il suo assenso ad un giudizio necessario, non segue affatto che il suo assenso sia involontario, e che però l'errore nascente da tale assenso sia del tutto indipendente dalla volontà.

2314. Ogni atto di una facoltà tendente al proprio suo oggetto appartiene alla stessa facoltà ed è una modificazione inerente alla medesima, sia che abbia pur lei come sua causa determinante, ovvero un altro essere che agisca su di lei e la tragga in azione: così p. e. ogni sensazione è un atto ed un modo proprio del senso, quantunque il senso non si determini a sentire da sè stesso, ma vi è determinato dall'azione dell'istinto, degli organi sensori e degli oggetti esteriori; del pari l'atto con cui la volontà aderisce al bene infinito che n'è il fine e l'oggetto, è proprio di lei, benchè non vi sia determinata da sè stessa, ma dal suo fine ed oggetto medesimo. Dunque riteniamo che l'errore è sempre volontario senza contraddire alla necessità de' giudizi.

2315. Ciò che importa maggiormente nell'attuale quistione si è il vedere se mai sia possibile un errore veramente necessario: noi l'abbiamo già dichiarato impossibile nella logica, poichè la vera necessità è figlia dell'evidenza, e la evidenza consistendo nella luce della stessa verità non può affatto aver luogo nell'errore ch'è il suo contrario.

2316. Aggiungiamo in conferma di ciò che la vera necessità delle determinazioni volontarie nasce dal loro oggetto; poichè allora la volontà è necessariamente determinata a volere quando ha per oggetto della sua operazione il bene assoluto, appreso dall'intelletto in tutta la evidenza ond'egli è capace: in tal caso non rimane a lei alcun motivo per sospendere la sua determinazione, e volgersi in cerca di un altro bene; ora il bene assoluto è l'essere assoluto, il quale in quanto è cognito è l'istesso vero assoluto; dunque il vero assoluto appreso all'evidenza è la causa delle determinazioni necessarie della volontà. Ma l'errore od il falso non è certamente il vero asso-

lato, anzi è il suo contraddittorio; dunque il falso o l'errore non può determinare necessariamente la volontà. Quindi nasce il tormento dello spirito quando è in preda dell'errore, poichè egli allora trovasi fuor dell'ordine e del suo centro e però gli è impossibile il riposare.

2317. Essendo l'errore il contrario della verità, è chiaro che esso induce una ignoranza nella mente; infatti l'ignoranza è il difetto di cognizione; or fuori della verità non vi è cognizione propriamente detta, poichè conoscere val quanto apprendere qual cosa, cioè l'essere, e l'essere per tal rispetto è la verità; quindi l'errore consistendo nella negazione della verità equivale a conoscere il nulla, ossia a non conoscere; dunque è un difetto di cognizione od un'ignoranza. Sotto questo aspetto la ignoranza è volontaria al pari dell'errore, ha l'istessa sua sede nell'intelletto, e l'istessa sua causa efficiente ed occasionale, l'una nella volontà e l'altra in qualsiasi facoltà dello spirito.

2318. Ma bisogna ammettere un'altra specie d'ignoranza, la quale ha diversa origine, ed è del tutto involontaria; infatti la mente umana quantunque abbia il vero per suo oggetto, tuttavia non è pienamente proporzionata al medesimo, poichè il vero è infinito nella sua estensione, e la mente umana è limitata nell'essere e nel conoscere; quindi ella non può conoscere tutto il vero, e deve sempre ignorarne una parte. Questa ignoranza è involontaria, poichè nasce dalla natura dello spirito umano considerato nella qualità di essere finito.

2319. Lo spirito umano può uscirne più o meno solo per un mezzo sovrannaturale, qual'è la rivelazione, poichè Dio gli può manifestare sovrannaturalmente ciò che egli naturalmente non può conoscere; quindi intendete che la rivelazione estende la conoscenza dell'uomo, e però non nuoce ma giova alla ragione.

---

## SVOLGIMENTO DELL'ERRORE.

**2320. L'errore sembra di escludere ogni legge da sè stesso — 2321. Ciò è falso; l'errore si svolge con certe leggi — 2322. Spiegazione di questo fatto — 2323. Il panteismo è l'errore universale — 2324. Esso figlia il razionalismo — 2325. Il fatalismo — 2326. L'immoralismo — 2327. Il naturalismo — 2328. L'idealismo — 2329. Lo scetticismo — 2330. Ed il nullismo — 2331. Conferma di questa verità per la storia della filosofia antica in oriente, — 2332 e 2333. e in occidente — 2334. nonchè della filosofia moderna all'avvenimento del cristianesimo — 2335. nel medio evo — 2336. ed al tempo del rivolgimento filosofico promosso dal Kant — 2337. Questo fatto c'induce a fare un esame speciale del panteismo.**

2320. L'errore come negazione della verità pare che non doves-

se soggiacere ad alcuna legge nel suo svolgimento; poichè la legge che presiede all' esplicazione del pensiero è la stessa verità; quindi sembra che l' errore sia fuori dell'ordine della scienza e non possa offrire un' armonia allo sguardo della ragione.

2321. Ma se guardiamo attentamente alla serie degli errori che invasero il campo del sapere, noi troviamo che si rannodano il più sovente l' uno all' altro, e si svolgono con certe leggi la cui ragione non è difficile ad intendere; infatti il panteismo il razionalismo il fatalismo l'immoralismo ed altri simili procedono sempre di conserva nel guerreggiare la scienza, e niun di essi giunge a riportare un trionfo sopra uno o più ingegni sventurati senza parteciparne la trista gloria a tutti gli altri.

2322. Questo fenomeno è assai bene intelligibile; poichè siccome un vero è connesso con tutti gli altri, e tutti si rannodano ad un solo qual è il vero assoluto ed universale, così la negazione dell' uno conduce alla negazione di tutti gli altri; quindi un errore mena a tutti gli altri errori, e vi è pure un errore assoluto ed universale, intorno a cui ogni possibile errore si aggruppa.

2323. Noi conoscendo per le antecedenti ricerche qual è il vero universale ed assoluto, possiamo discoprire agevolmente qual sia questo errore assoluto ed universale, e vederne lo svolgimento con tutto il logico rigore. E per fermo, il vero assoluto ed universale è quello che viene espresso dalla formola ideale — l'Ente crea l'esistente; quindi l' errore universale ed assoluto è quello che nega direttamente questo vero togliendo od alterando uno de' termini di questa formola o il rapporto che v' intercede. Siffatto errore è il panteismo, il quale sopprime ogni reale distinzione tra l' Ente e l' esistente ed immedesima sostanzialmente l' uno con l' altro, ovvero ritiene solo l' un di essi e l' altro rigetta come una illusione della mente.

2324. Questo errore è il germe di tutti gli altri, e per vederlo esplichiamolo un poco a fil di logica. Quando l' esistente s' identifica con l' Ente, la sua ragione ch' è finita, perchè è proporzionata alla sua natura che risiede nella finitudine dell'essere, diviene identica nella sua estensione ed energia alla ragione dell' Ente ch' è infinita; dunque lo spirito umano ch' è nella categoria dell'esistente può conoscere anzi conosce attualmente tutto l'essere e tutto il vero che si racchiude in lui stesso, e però non evvi il sovrintelligibile ossia alcun mistero per la sua ragione. Or ciò costituisce appunto il razionalismo che esclude ogni mistero dalla scienza, sia naturale che sovrannaturale o rivelato, e non riconosce la rivelazione e la fede a cui si rapportano i misteri della religione; quindi il razionalismo è una conseguenza del panteismo.

2325. Essendo l' esistente identico all' Ente, egli svolge la sua

attività con la legge medesima dell' Ente; ma l' Ente è necessario ed assoluto per essenza, e il suo operare, perchè segue la sua natura, è anche necessario ed assoluto intrinsecamente; dunque lo spirito umano soggiace ancora ad una intrinseca necessità nel suo operare, ed è privo di libertà nel volere; quindi il fatalismo che ciò pretende è eziandio un corollario del panteismo.

2326. Se inoltre l' esistente è il medesimo che l'Ente, non può riconoscere al di sopra di sè alcun altro essere che abbia dritto di comandargli ed a cui sia obbligato di ubbidire; poichè essendo l' Ente assoluto, ripugna che egli dipenda da alcun altro essere; dunque non vi ha legge obbligatoria per lo spirito umano immedesimato con l'Ente, ogni sua azione è essenzialmente buona, come un' azione divina, e non vi ha per lui divario tra il bene ed il male, tra il dritto ed il torto. Or ciò forma appunto l' immoralismo nel quale non si ammette la esistenza della legge morale che distingue il male dal bene, e l'uno proibisce e l'altro comanda; quindi dal panteismo nasce ancora l' immoralismo.

2327. L' Ente essendo identico all' esistente è relativo e contingente al pari di lui; or tutto l' esistente forma la natura la quale ha il carattere della relatività e contingenza, siccome apparisce dalle sue continue mutazioni; quindi non vi è nulla al disopra della natura, la quale assorbisce tutto l' essere, e Dio come autore della natura è un fantasma della immaginazione. Questo errore è il naturalismo, che però è ancora un rampollo del panteismo.

2328. Quando tutto l' essere s' immedesima con l' Ente, è tutto dell' istessa sua natura, cioè assoluto, eterno ed infinito; or l' infinito l' eterno e l' assoluto non cade certamente sotto i sensi che percepiscono solo il finito il temporaneo e il contingente; dunque non vi ha nulla di sensibile nell' universo, e tutto è ideale, e solamente intelligibile; quindi dal panteismo discende pure l'idealismo.

2329. Se l' esistente convertesi con l' Ente e però è tutto l' essere, egli è l' unico e solo oggetto dell' umana conoscenza; or l' esistente è mutabile e soggetto a mille alterazioni nel suo essere, talchè voi nol ritrovate identico a sè stesso in due istanti successivi; dunque la verità come oggetto dell' umana conoscenza è pur mutabile, e ciò che oggi è vero può non esserlo domani, ed ogni verità è essenzialmente fenomenica. Quindi nasce lo scetticismo che dubita di ogni vero e nulla afferma o nega assolutamente.

2330. In fine se l' Ente e l' esistente son tutt' uno, bisogna dire che il finito è infinito, il semplice è moltiplice, il continuo è successivo, l' eterno è temporaneo, e così in seguito; ma tutto ciò è assurdo ed impossibile, e l' impossibile è il pretto nulla; quindi nasce il nullismo, il quale pare che debba chiudere il periodo degli errori. Sicchè non vi ha errore il quale non si possa logicamente

esplicare dal seno del panteismo, e però il panteismo è l'errore universale.

2331. Questa verità da noi or dimostrata *a priori* riceve una mirabile conferma dalla storia filosofica, poichè noi vediamo l'errore sorgere in filosofia col panteismo, progredire con questo, e finire col medesimo ogni periodo del suo svolgimento indefinito. Infatti guardate un poco alla filosofia del mondo antico sì orientale che occidentale: quando ella comincia a pigliare una forma scientifica come accadde propriamente nell'India rispetto all'oriente, si offre sotto una forma panteistica, riconoscendo in Brama l'essere unico ed universale dal cui seno ogni altro essere si svolge per via di emanazione e nel cui seno ritorna smettendo ogni individualità dopo aver ricevuto mille trasformazioni successive.

2332. Dall'oriente trapiantata in occidente, l'errore che la vizia è pure il panteismo; poichè nella scuola italica Pitagora pone a principio dell'universo l'assoluta unità, la quale dividendosi e moltiplicandosi produce lo spirito e la materia che contiene in sè stesso; Senofane piglia a dimostrare l'impossibilità della produzione delle sostanze e de'modi, ed a stabilire che esiste solo l'uno e l'immutabile; Parmenide immedesima nel pensiero il conoscente col cognito, e nulla ritiene come reale ed esistente eccetto l'idea o il pensiere; e Zenone fonda la logica per dimostrare che il moltiplice non può esistere, e difendere il panteismo contro ogni obbiezione.

2333. Nella Grecia la scuola ionica ammette un solo elemento universale e primitivo il quale è or l'acqua or l'aria or la terra ora il fuoco, e che cangiando sol di forma costituisce ogni altra esistenza mondiale; le altre scuole, come quelle che si rannodano tutte intorno a Socrate, intanto più discostansi dall'errore in quanto son più lontane dal panteismo; e la scuola di Alessandria ove l'antica filosofia emise l'ultimo suo sforzo precursore della sua morte, spirò nelle braccia del panteismo. Sicchè il panteismo è l'errore universale che nasce con l'antica filosofia, l'accompagna nella sua esplicazione, e con essa perisce.

2334. Quando viene il cristianesimo per rinnovare spiritualmente l'umanità ed iniziare la civiltà del mondo moderno, introduce nella scienza un principio universale che è il vero contrapposto del panteismo, cioè il principio di creazione libera e sostanziale, e così la salva dall'errore e le conferisce lo splendore di una verità assoluta ed immortale.

2335. Durante la notte del medio evo, allorchè la filosofia tenta di segregarsi un poco dalla fede e si avvolge nell'errore, vedesi nel suo campo sorgere minaccioso il panteismo, come apparisce in Scoto Erigena ch'è il solo filosofante nel breve periodo di scientifica luce apparso a' tempi di Carlomagno. All'epoca del risorgimen-

to delle lettere e delle scienze si riproduce il medesimo fenomeno; poichè vediamo Guglielmo di Champeaux e Davide di Dinant dare nel panteismo quando imprendono a filosofare sovra gli universali da essi falsamente concepiti. In seguito allorquando la filosofia si svolge in forma di un compiuto sistema ed ha la sventura di essere coltivata da ingegni sofistici, quantunque forniti di un carattere originale e profondo, come furono quelli di Giordano Bruno e di Spinoza, ella professa il panteismo più rigoroso ed il sostiene con una forza di ragionamento degna di accorrere in difesa di una causa migliore nel campo della scienza.

2336. Finalmente allora che il genio di Kant viene a scuotere con una energia straordinaria tutto l'ordine dello scibile, ed imprime alla filosofia una nuova direzione, sebbene falsissima, ella è tutta quanta invasa dal panteismo, ed esplica un tale errore con estremo rigor di logica mettendone in mostra tutte le più rigide conseguenze senza ricusarne veruna, quantunque assurda e funesta da ogni lato. Sicchè il panteismo è il tipo di tutti gli errori filosofici, se pure si possa ammettere in sicurtà di coscienza scientifica un tipo dell'errore.

2337. Questo fatto c' induce a pigliare il panteismo in considerazione speciale nelle nostre lezioni di ontologia; poichè noi non possiamo istituire una speciale discussione di tutti gli errori che hanno infestato e possono infestare quando che sia la regione di nostra scienza, come non possiamo pretendere nemmeno di assodarne tutte le verità, essendo il numero degli uni e delle altre indefinito; ma ragion vuole che siccome ci siam sforzati di stabilire con apposito discorso la verità prima ed universale ch'è il germe di tutte le altre, cioè il principio di creazione, così pigliamo a confutare appositamente pure il germe di tutti gli errori, ossia il panteismo, discutendone i principî e le pruove che hanno un aspetto più grave e specioso.

---

## ESAME DEL PANTEISMO.

2338. Doppio principio fondamentale del panteismo — 2339. Connessione tra l' uno e l' altro principio — 2340. Triplice forma del panteismo: 1. forma, panteismo emanatistico — 2341. 2. forma, panteismo idealistico — 2342. 3. forma, panteismo realistico — 2343. Nuove forme del panteismo germanico: panteismo psicologico, ontologico e logico — 2344. Il principio fondamentale del panteismo è sempre lo stesso non ostante la varietà delle forme sudette; ma si appoggia a diverse pruove — 2345 e 2346. 1. pruova dedotta dall' idea della scienza — 2347. 2. pruova dedotta dall' idea dell' unità — 2348. 3. pruova dedotta dall' idea dell' assoluto — 2349. 4. pruova dedotta dall' idea di sostanza—

2350. 2351. 2352. 2353. 2354. 2355 e 2356. Ampio svolgimento di questa pruova per Spinoza — 2357. 5. ed ultima pruova dedotta dall' idea dell' infinito — 2358 e 2359. Discussione e confutazione della 1. pruova — 2360. 2361. 2362. 2363. Discussione e confutazione della 2. pruova — 2364. 2365. Discussione e confutazione della 3. pruova — 2366. 2367. 2368. 2369. 2370. Discussione e confutazione della 4. pruova addotta da Spinoza — 2371. 2372. e 2373. Altre assurdità contenute nel ragionamento spinoziano — 2374. 2375. Discussione e confutazione della 5. pruova — 2376. Si rigetta il panteismo come errore assoluto.

2338. La teorica del panteismo, quando si considera nella sua parte fondamentale, può ridursi a due principî che sono l' unità assoluta dell' essere o della sostanza, e la negazione della creazione libera e sostanziale degli esseri.

2339. Questo secondo principio è un conseguente del primo; poichè la creazione libera e sostanziale degli esseri importa che il creato abbia un' esistenza sostanziale e distinta da quella del Creatore, laonde il Creatore ed il creato son due sostanze realmente distinte tra loro, quantunque l' una, cioè la sostanza creata dipenda essenzialmente dall' altra, cioè dal Creatore che n' è la causa e la ragione; quindi se non vi ha che una sola sostanza assolutamente, la creazione libera e sostanziale degli esseri è impossibile.

2340. Svolgendosi da questi principî il panteismo ha preso varie forme, le quali son nate dalla varia combinazione dell' idea dell' essere unico con l' idea del mondo; poichè il panteismo è un sistema scientifico escogitato per spiegare la realtà secondo lo scopo universale delle scienze; era dunque naturale che l' idea dell' essere unico come principio di un tal sistema si riscontrasse con quella del mondo che comprende tutta l' altra realtà. Ora nel riscontro delle due idee talora si è considerato il mondo come una esplicazione o svolgimento della sostanza unica ed assoluta in modo che ogni altro essere che suol distinguersi da tal sostanza non è che un elemento od una parte della medesima, dal cui seno emanata percorre diversi stadî di esistenza più o meno lunghi e numerosi e dopo vi ritorna e n' è assorbita perdendo ogni carattere individuale e determinato. Questa forma costituisce propriamente l'emanatismo comune a tutte le scuole di oriente.

2341. Talora poi il mondo si è riguardato come un puro fenomeno od una illusione, sfornito di qualunque realtà ed esistenza, riconoscendosi come esistente e reale soltanto l' essere assoluto ed universale: questa forma detta panteismo idealistico ebbe luogo nella scuola di Elea in Italia.

2342. Talora infine si è riconosciuta la realtà ed esistenza del mondo, ma questo si è ritenuto come un modo od un attributo del-

l'essere unico e sostanziale, cioè dell'assoluto, e questa forma il cui autore è Benedetto Spinoza, si è denominata panteismo realistico.

2343. In Germania il panteismo si è svolto ancora sotto altre forme; poichè l'essere unico ed universale talvolta si è creduto che fosse l'*io* o lo spirito umano, soggetto della conoscenza e del pensiere, come avvenne per Amedeo Fichte; talvolta l'oggetto dell'istessa conoscenza o del pensiere, come fu fatto da Schelling; e talvolta la conoscenza o il pensiere medesimo considerato nell'ultima sua astrattezza, come accadde in Hegel; quindi il panteismo ebbe una forma psicologica una forma ontologica ed una forma logica.

2344. Questa varietà di forme non altera il principio fondamentale del panteismo riposto nell'assoluta unità dell'essere, ed in ognuna di esse l'errore ha sempre le stesse conseguenze; solamente le pruove a cui si appoggia hanno tra loro qualche diversità. Noi cerchiamo di riepilogarle tutte quante per istituirne una critica compiuta.

2345. La 1. pruova del principio panteista apparisce nella scuola vedanta delle Indie, ed è dedotta dall'idea della scienza; poichè dicono i vedantisti che la scienza non può avere altro oggetto che l'assoluto, e che la cognizione di esso può acquistarsi solo per intuizione immediata, nella quale l'oggetto cognito è identico al soggetto conoscitore; quindi la scienza consiste nell'affermare l'identità dell'oggetto e del soggetto della conoscenza, cioè l'identità universale dell'essere.

2346. Ma come poi ragionano per stabilire l'identità sostanziale dell'oggetto cognito e del soggetto conoscitore nella cognizione intuitiva? noi non troviamo che essi adducano una ragione sufficiente di questa identità, e li udiamo sol dire che o si ammetta tale identità, o bisogna rinunciare alla scienza.

2347. La 2. pruova si desume dall'idea dell'unità; poichè, dicono i panteisti, lo spirito umano ha questa idea, e si sforza di rimenarvi ogni cosa sia nel mondo delle idee che in quello della natura e dell'arte, e non è pago finchè non riesca più o meno nel suo disegno; quindi per lui non vi è altro di reale che l'unità assoluta. Giordano Bruno ne adduce un'altra ragione dicendo che il composto ed il moltiplice è un gruppo di relazioni le quali sono un nulla; dunque nulla vi ha nè vi può essere di moltiplice e composto, e l'unità assoluta soltanto esiste.

2348. La 3. pruova si trae dall'idea dell'assoluto; poichè dicono i panteisti che solo l'assoluto è intelligibile, mentre il relativo non si può intendere senza l'assoluto; dunque il solo assoluto realmente esiste, poichè ogni cosa è intelligibile solo in quanto esiste realmente.

2349. La 4. prova si attigne dall'idea di sostanza, e si presenta

dallo Spinoza con un apparato scientifico veramente specioso; egli infatti definisce la sostanza per ciò che è per sè stesso e per sè stesso si concepisce senza aver bisogno di altra cosa per esistere; quindi siccome l'assoluto solo è quello che per esistere non abbisogna di altra cosa, così l'assoluto solo è sostanza.

2350. Ma prevedendo il sofista istraelita che potevasi a lui opporre la sostanza essere ciò che non abbisogna di altra cosa per esistere come subbietto, quantunque ne possa aver bisogno come causa di sua esistenza, cioè per esserne prodotta, piglia a dimostrare che una sostanza non può produrre un'altra sostanza, e dice: se una sostanza potesse essere prodotta da un'altra, la cognizione dell'una dipenderebbe dalla cognizione dell'altra; quindi una di esse, cioè la sostanza prodotta non avrebbe più la natura di sostanza giusta la definizione allegata. Inoltre non vi possono essere a suo avviso due sostanze dotate de'medesimi attributi od aventi qual cosa di comune tra loro; dunque una sostanza non può essere causa di un'altra, poichè l'effetto ha qual cosa di comune con la sua causa e per essa è intelligibile. Sicchè non vi può essere che una sola sostanza, cioè l'assoluto.

2351. L'essere assoluto cioè Dio, segue lo Spinoza, è necessario, perchè la sua esistenza s'immedesima con l'essenza; eterno, poichè essendo necessario, il suo opposto è impossibile, quindi ha sempre esistito, ed esisterà sempre; infinito, perchè non vi ha altro essere dell'istessa natura che il possa limitare; indipendente, perchè infinito ed unico; semplice, poichè se fosse composto di parti, queste o sarebbero identiche nella loro natura, o diverse: se identiche, non si distinguerebbero affatto, e se diverse, bisognerebbe ammettere più cose di diversa natura le quali comporrebbero un'essere dell'istessa natura com'è l'assoluto, il che ripugna; pensante ed esteso ad un tempo, poichè se fosse l'uno o l'altro solamente, o il pensiere o l'estensione non sarebbe reale.

2352. Egli pare assurdo che il pensiero e l'estensione convengano al medesimo essere qual è l'assoluto, poichè l'uno è incompatibile con l'altra. Ma Spinoza avverte che il pensiero e la estensione sono due modi o forme dell'assoluto, come il cerchio ed il quadrato son due forme dell'estensione; quindi siccome non ripugna che le forme del cerchio e del quadrato convengano ambedue all'estensione, quantunque l'uno sia con l'altro incompatibile, così non è assurdo che la estensione ed il pensiere ambedue convengano all'assoluto, sebbene l'una escluda l'altro.

2353. Ciò posto, egli prosegue, Dio oltre la estensione ed il pensiere che sono infiniti al pari di ogni attributo di lui, ne ha pur degli altri; ma noi li ignoriamo atteso la limitazione della nostra conoscenza. Come infinito, Dio è tutto, e tutto è Dio, e il mondo

non è che un attributo od una manifestazione degli attributi di lui.

2354. Or Dio si svolge e manifesta necessariamente; dunque il mondo è necessario e nulla vi ha di contingente; e se qualche cosa ci sembra tale, ciò nasce dacchè noi non ne intendiamo la necessità. La necessità è l'unica legge che presiede allo svolgimento dell'essere: ella in Dio è un'assoluta libertà, poichè fuori di Dio non vi ha alcun essere che l'assoggetti a questa legge, ma questa legge è l'istessa sua natura; non è così del mondo, ove ogni cosa è necessariamente determinata da un'altra. Essendo la libertà divina un'assoluta necessità, non vi ha in Dio bontà o malizia morale, poichè la malizia e bontà morale nasce da una libera scelta tra il bene ed il male fatta dall'arbitrio.

2355. L'uomo al pari del mondo è una manifestazione di Dio sotto le due forme della estensione e del pensiero, l'una delle quali costituisce il corpo e l'altra l'anima: egli rispetto al corpo non è propriamente la estensione di Dio, nè il pensiero di lui rispetto all'anima; ma l'anima è una manifestazione del pensiere divino, come il corpo lo è della divina estensione. L'anima ed il corpo sostanzialmente si identificano tra loro, perchè son due forme della cosa medesima o due aspetti del medesimo essere ch'è Dio. Dio e l'uomo non hanno alcun carattere personale, poichè la libertà è un elemento integrante della personalità e manca realmente all'uomo ed a Dio. Dio è identico all'uomo, poichè l'uomo è una parte dello svolgimento della esistenza di Dio; quindi siccome l'uomo è finito, così Dio è ad un tempo finito ed infinito, finito in quanto costituisce l'uomo, ed infinito in quanto non lo costituisce.

2356. Finalmente l'uomo consiste nella collezione delle idee che egli ha attualmente; quindi si distrugge col corpo, se le sue idee sono particolari e confuse, poichè queste son relative a' corpi che periscono; ed è immortale, se le sue idee sono universali e distinte, perchè queste dureranno quanto il loro obbietto ch'è Dio, essere immortale ed eterno. Infine l'uomo rimane sempre un fenomeno, poichè un fenomeno son le idee nella collezione delle quali egli consiste.

2357. La 5. ed ultima pruova ricavasi dall'idea dell'infinito; poichè secondo la opinione de' panteisti l'infinito comprende tutto in sè stesso; dunque non vi è nulla fuori di lui, ed egli solo è.

2358. Tutte queste pruove non reggono in faccia alla ragione ed al buon senso, ed è agevole il ravvisarne la insussistenza. La 1. cavata dall'idea della scienza si potrebbe rigettare senza alcuna discussione, poichè poggia sovra un principio del tutto gratuito, siccome si è accennato; ma giova confutarla con un argomento dedotto dall'idea istessa della scienza. La scienza come un sistema di conoscenze suppone una chiarezza e distinzione d'idee, senza la

quale non vi ha alcun ordine o sistema nel sapere; ora la distinzione delle idee include la distinzione delle cose, e quando non vi ha una pluralità di cose, ella è impossibile. È vero che l'istessa cosa si può riguardare in diversi aspetti, e così averne diverse e distinte idee; ma ciò suppone la distinzione reale della cosa conoscibile e dell'essere conoscente il quale la va contemplando sotto diversi aspetti; quindi non può aver luogo nel panteismo in cui si stabilisce l'assoluta unità ed identità dell'essere.

2359. Di più la scienza è una cognizione delle cose per le loro cagioni; dunque importa che sianvi delle cose le quali abbiano e possano avere una cagione; ma la cosa avente una cagione è un effetto il quale si distingue realmente dalla cagione medesima, e l'opposto ripugna alla natura delle idee di cagione e di effetto; quindi la scienza suppone la reale distinzione delle cose, e la sua idea non può servire di alcun sostegno al panteismo.

2360. La 2. pruova che vuol togliersi dall'idea dell'unità è un sofisma appoggiato ad un equivoco; poichè l'unità a cui l'uomo tenta di rimenare ogni cosa nel mondo delle idee della natura e dell'arte non è l'unità di essere, sibbene di ordine e di armonia. Infatti l'uomo in questo suo tentativo non tende alla distruzione delle cose, ma al loro perfezionamento, e perciò gode del suo successo, quando gli riesca di unificarle, e si contrista del disordine, il quale ha luogo al maggior grado nella distruzione ed annientamento; ora l'unità di armonia e di ordine suppone la reale distinzione delle cose, poichè è propriamenta l'unità nella varietà, ossia la varietà ridotta all'unità mediante una giusta disposizione di parti; quindi la tendenza dell'uomo all'unità non può giovare al principio dell'unità dell'essere o di sostanza.

2361. L'ordine e l'armonia allor si ottiene quando si conservano le proprietà e le relazioni reali delle cose che sono la materia ed il subbietto dell'ordine, e tanto è lungi che escluda ogni reale distinzione delle medesime che anzi è impossibile se tal distinzione non sussista.

2362. L'argomento del Bruno è assolutamente nullo; poichè il moltiplice non è solo e sempre una collezione di rapporti, com'egli crede: ciò ha luogo solo nelle idee eterne ed assolute, le quali escludono ogni reale composizione e pluralità in sè stesse; quindi allorchè parlasi di queste idee e dicesi moltiplice e composta una di esse, la sua moltiplicità e composizione non è propriamente che una serie di rapporti da noi contemplati nelle idee dopo che le abbiam distinte a nostro modo. Anche in questo caso l'idea del moltiplice come una collezione di rapporti suppone ed esige una distinzione anzi chè distruggerla, poichè senza termini non vi ha relazione di sorta. Ma dalle idee eterne ad assolute in fuori vi è un moltiplice

ed un composto che include oltre ad una serie di rapporti una reale pluralità di esseri e di cose, come avviene nel corpo; infatti nel corpo oltre le relazioni di sito e distanza di azione e reazione vi ha parti realmente tra loro distinte che ne sono gli elementi, e la loro reale distinzione è quella che rende possibile e sostiene ogni relazione che vi si scorge; dunque non può dirsi in generale che il moltiplice è un gruppo di relazioni e nulla più di questo.

2363. Il dire in fine col filosofo nolano che le relazioni sono un nulla è un contraddire al carattere del panteismo il quale pretende di spiegare la realtà e si stabilisce come un sistema scientifico: ciò pruova che in esso credesi alla possibilità della scienza; ma la scienza delle cose sta nel conoscere le loro relazioni, ed intanto è possibile in quanto le relazioni esistono realmente nelle cose. Ove dunque appoggerebbe le sue pretensioni il panteismo quando le relazioni delle cose fossero un puro nulla a parere del Bruno?

2364. La 3. pruova dedotta dall'idea dell'assoluto non ha maggior peso delle antecedenti; poichè è vero che ogni cosa intanto è intelligibile in quanto esiste, o meglio in quanto è, essendo l'intelligibile non altro che l'essere in quanto è in rapporto con l'intelletto; quindi il nulla è ciò ch'è del tutto inintelligibile. Ma quando qualche cosa è intelligibile in qualche modo sebbene non lo sia in sè e per sè stessa, ella è pure in qualche modo, quantunque non sia per sè stessa, cioè assoluta: a dimostrare che una cosa non ha alcun essere o meglio alcun grado dell'essere, perchè non è per sè stessa intelligibile, bisognerebbe dimostrare che non vi può essere alcuna cosa intelligibile per un'altra; il che non pare siasi fatto da' panteisti, e d'altronde è impossibile qualora non si neghi assolutamente la possibilità della scienza con gli scettici puri. Imperocchè la scienza consta di verità le quali s'intendono le une per le altre, tranne la verità prima ch'è intelligibile in sè e per sè stessa, e però ne forma il principio supremo; ora sebbene lo scetticismo sia un corollario del panteismo, siccome abbiamo veduto, nondimeno i panteisti, specialmente i più rigidi, non l'hanno professato, e danno invece in un errore tutto opposto qual è il razionalismo, insegnando che la ragione umana come identica essenzialmente alla divina è infinita e però conosce tutto il vero nella sua infinita profondità ed estensione; dunque ei ritengono la possibilità della scienza e però non possono negare senza un'evidente contraddizione la realtà delle cose intelligibili per via di altre.

2365. L'unica pruova che i panteisti dovrebbero dare del lor sistema sarebbe quella che dimostrasse l'impossibilità assoluta di un essere relativo il quale non esista da sè ma riceva la sua esistenza da altro essere per via di creazione libera e sostanziale; poichè allora veramente saria da ammettersi come essere reale solamente

l'assoluto; ma questa impossibilità non si è mai scientificamente stabilita da'panteisti secondo ciò che noi sappiamo: noi udiamo sol ripetere che dal nulla non può farsi nulla, e che però la creazione libera e sostanziale è impossibile. Ma non vi è qui una pura petizione di principio? la possibilità della creazione ora accennata importa appunto che un essere dotato di un'esistenza sostanziale sia fatto dal nulla, ossia non cavato da una materia preesistente, non estratto per così dire dalla sostanza stessa del suo autore, nè surto in essa come una modificazione sussistente nella medesima, ma venuto all'esistenza per un semplice atto libero del suo volere onnipotente; quindi il dire = dal nulla non può farsi nulla, e però la creazione libera e sostanziale è impossibile = equivale a dire = dal nulla non può farsi nulla, e però dal nulla non può farsi nulla =; il che è un'evidente petizione di principio.

2366. Spinoza ha tentato di sciogliere il vero nodo della quistione pigliando a dimostrare che una sostanza non può produrne un'altra nel modo che già si è riferito nella 4. pruova; ma il suo ragionamento è pur sofistico. In fatti esaminiamo le due dimostrazioni date da lui: la 1. contiene una petizion di principio, quando vogliasi sua mercè sostenere la definizione della sostanza allegata dal suo autore, poichè la giustezza di tal definizione esigerebbe che una sostanza non potesse esser prodotta da un'altra; intanto Spinoza dimostra l'impossibilità di questa produzione per mezzo della definizione medesima; dunque dimostra lo stesso per lo stesso. La 2. dimostrazione è del tutto insussistente; poichè non ripugna che vi siano due sostanze dotate dei medesimi attributi ed aventi qualcosa di comune tra loro; dunque l'una sostanza può esser causa di un'altra. Infatti egli è ben possibile che due o più sostanze abbiano l'istessa natura ed attributi, e nondimanco si distinguano realmente tra loro, come avviene in tutti gl'individui di una specie: così Platone si distingue realmente da Aristotile, quantunque l'uno e l'altro abbiano la stessa natura e gli stessi attributi i quali costituiscono il tipo della specie umana. Egli vi ha ancora una ragione intrinseca della loro reale distinzione, poichè ogn'individuo è una finita partecipazione del tipo o della specie la quale essendo in sè stessa infinita si può partecipare in mille modi o gradi diversi senza esaurirsi od alterarsi giammai; ora i gradi finiti dell'essere che costituiscono gl'individui, per la loro finitezza si possono ben distinguere, potendo bene essere un grado maggiore o minor dell'altro, come indica e richiede la essenza o ragione del finito in generale; quindi vi possono essere due sostanze realmente tra loro distinte, quantunque abbiano l'istessa natura ed attributi.

2367. La reale distinzione che abbiamo qui stabilita riguarda solo le sostanze finite; ma non può aver luogo nella sostanza infini-

ta; poichè il vero infinito avendo in sè l'assoluta e totale pienezza dell'essere esclude da sè ogni moltiplicità possibile; quindi non vi può essere che una sola sostanza infinita; e ciò forma l' unico elemento di verità che si contenga nella teorica spinoziana.

2368. Dato e non conceduto che questa fosse tutta vera, la teorica della creazione libera e sostanziale non ne scapiterebbe un nulla, poichè il Creatore e la creatura non hanno l'istessa natura ed attributi; quindi la loro distinzione sostanziale sta ferma contro il ragionamento di Spinoza.

2369. Questi dice ancora che una sostanza non può produrne un' altra di natura e di attributi diversi, appunto perchè essendo diversa la natura e gli attributi della sostanza prodotta, la sostanza producente non li contiene in sè e però non può produrre l' altra, dovendo la causa contenere in sè l'effetto: or ciò suppone che ogni produzione possa avvenire solo per via di generazione e svolgimento in cui il generante e il generato, l'essere che si svolge e quello che svolgesi da lui hanno l'istessa natura ed attributi; ossia ciò suppone che la creazione libera delle sostanze sia impossibile. Vedete adunque la petizione di principio: vuol provarsi che la creazione è impossibile, e si prova supponendo che sia impossibile. Sicchè il ragionamento spinoziano è tutto sofistico.

2370. Egli è vero che la causa deve contenere in sè ciò che produce anche per via di creazione; ma può contenerlo in un modo differente da quello che lo contiene in sè stesso l'effetto, cioè eminentemente, come dicono le scuole, il che importa contenerlo in un modo superiore e più perfetto. Quando la causa fosse infinita, come noi riteniamo la causa creatrice, ben s' intende la possibilità della creazione; poichè l'operare procede dall'essere, come dal suo principio, ed è il fine e la perfezione che compie e termina l'essere, giusta l'osservazione dell'abate Rossi nella sua confutazione di Spinoza; quindi l'essere che tutto in sè contiene, cioè l'infinito reale, deve poter tutto operare e produrre. Nè bisogna che l'effetto operato da lui abbia tutto di comune con lui; poichè al dire del citato filosofo renduto alla venerazione dei dotti dal D.r Beatrice, siccome niuno può dare ciò che non ha, così quegli che tutto ha, nulla può ricevere; dunque l' effetto che dalla sua causa riceve l' essere, non può dirsi che abbia tutto di comune con la sua causa in modo tale che questa nulla abbia più di quello; e però se la causa è infinita, ogni suo effetto deve essere finito. Debbe essere ancora dotato di esistenza sostanziale, poichè se fosse una pura modificazione della causa infinita, potendosi ogni modificazione affermare della sostanza in cui sussiste, potrebbesi dire a tutto rigor di logica che l' infinito è finito, il che ripugna. Deve essere inoltre liberamente prodotto, poichè la sua causa infinita avendo l'assoluta e totale pienez-

za dell'essere basta pienamente a sè medesima, non abbisogna della esistenza di altro essere, e se ne fa esistere alcuno, il fa per un atto liberissimo della sua volontà. Finalmente la sostanza di un tale effetto non può essere una parte od elemento della sostanza della causa, poichè essendo questa infinita è assolutamente semplice e indivisibile. Dunque l'essere infinito può bene dare l'esistenza sostanziale ad esseri finiti per un atto liberissimo della sua volontà onnipotente, ossia la creazione libera delle sostanze finite dal nulla è possibile, e il panteismo che dee negarla per principio, è assurdo.

2371. Quì potrebbe fermarsi la confutazione della 4. pruova escogitata da Spinoza, poichè tutto il resto della medesima dipende dall'argomento fondamentale che si è mostrato insussistente; ma vogliam notare qualche altra assurdità del ragionamento spinoziano. Egli mantiene che Dio è semplice ad un tempo pensante ed esteso, e concede che la estensione ed il pensiere siano tra loro incompatibili; ma siccome son due forme e modi dell'essere unico, così possono coesistere nel medesimo soggetto al pari del cerchio e del quadrato nella estensione. Ma è da osservare che l'estensione è essenzialmente moltiplice e composta di parti e di dimensioni quali sono la lunghezza la larghezza e la profondità, e le sue parti son l'una fuor dell'altra; quindi è impossibile di attribuirla ad un soggetto semplice com'è Dio, poichè un tal soggetto non ha parti ed è inesteso. Ei non giova distinguere la estensione dalla sostanza di Dio; poichè se la sostanza di Dio è inestesa per sua natura, la estensione non potrebbe derivarne altrimenti che per via di creazione; ma Spinoza nega risolutamente la possibilità della creazione. Di più se la estensione per Spinoza si distingue realmente dalla sostanza divina, ella è pure una sostanza; ma egli non ammette che una sola sostanza nell'Universo; dunque si dee avvolgere in una contraddizione e dire che una sostanza estesa è una e semplice cioè inestesa. Inoltre quando l'estensione è incompatibile col pensiere, l'una e l'altro non ponno coesistere nel medesimo soggetto al tempo stesso, come avverrebbe in Dio a giudizio del filosofo istraelita; e il paragone da lui addotto della coesistenza del cerchio e del quadrato nella estensione non regge; poichè queste due figure possono ambedue concepirsi nella estensione indeterminata solamente la quale è un'astrazione; ma un'estensione determinata, p. e. un corpo, quando ha una delle due forme non può avere affatto l'altra, poichè l'una esclude l'altra. Or Dio anche per Spinoza è un soggetto uno e semplice; come dunque può avere ad un tempo due forme o due maniere di essere escludentisi a vicenda tra loro?

2372. Un'altra ripugnanza trovasi nel concetto di libertà. La libertà è una dote dell'essere intelligente il quale intende un fine e si determina al medesimo in un modo intelligente a segno da conosce-

re ciò ch'ei vuole e volerlo per una ragione degna di sè stesso, ed è assoluta quando l'essere intelligente e volitivo contiene in sè stesso il fine e la ragione del suo volere, e non li riceve da un altro essere a lui superiore; ora Dio com' essere assoluto ed infinito contiene in sè eminentemente tutto l'essere ed ogni ragion di essere; quindi è assolutamente libero. L'infinita perfezione della sua libertà esclude in lui la possibilità della scelta tra il bene ed il male, poichè la vera libertà è intesa al bene ed è tanto più perfetta quanto più si volge e determina al bene ch'è il suo fine; quindi la libertà divina la quale non può a meno di volgersi al bene ha un'infinita perfezione. Ora Spinoza distrugge questa idea di libertà; poichè toglie a Dio la libertà dell'arbitrio per la ragione che Dio non può scegliere arbitrariamente tra il bene ed il male, quantunque sia indipendente da ogni altro essere; dunque a suo avviso la vera e perfetta libertà consiste nel potere di determinarsi al bene o al male indifferentemente. Questo potere ha luogo solo nella libertà dell' uomo, poichè essendo l'uomo un essere imperfetto ha pure una imperfetta libertà, essendo l'operare una conseguenza dell'essere. Ma anche qui il bene è il vero oggetto della libertà, poichè questa è un modo di operare dell'umana volontà che ha il bene per fine, ed il suo modo di operare ha una perfezione proporzionata al grado per cui si accosta al suo fine. Sicchè Dio è dotato di una vera ed assoluta libertà, e però ha il carattere personale che consiste nell' essere intelligente e libero, e Spinoza negandogli un tal carattere cade nella maggiore delle ripugnanze.

2373. Notiamo finalmente la sua contraddizione nel concetto dell'immutabilità divina: Dio a suo avviso è il soggetto di ogni modificazione dell'uomo sia rispetto al corpo che allo spirito: or quale e quanta varietà non si ravvisa nella serie delle modificazioni del corpo e dello spirito umano? e per limitarci a quelle dello spirito, non è vero che un uomo odia e disprezza ciò che un altro al tempo stesso ama e pregia nel rispetto medesimo? non è vero che l' uno afferma l'istessa cosa che l'altro nega ad un tempo sotto l'istesso rapporto? dunque l'istesso essere e l'istesso soggetto com' è il Dio di Spinoza che solo agisce e soffre in ogni operazione degli uomini, sosterrebbe ad un tempo delle modificazioni variabilissime ed opposte, e poi sarebbe immutabile? Noi non vediamo a qual altro segno si possa spingere la mutabilità di un essere che soffra tutta la serie indefinita delle variazioni ed opposizioni che hanno e possono aver luogo nel mondo. Rigettiamo adunque ad onore del buon senso e della logica l'argomento di Spinoza in favore del panteismo.

2374. La 5. ed ultima pruova di un tal sistema attinta dall'idea dell'infinito non ha miglior fortuna delle altre; infatti il vero e reale infinito è quell'essere che possiede attualmente in sommo grado

tutte le perfezioni possibili ; ora l' attività è certo una perfezione, e quando l'essere attivo è infinitamente perfetto, la sua attività dev'essere infinita per corrispondere pienamente alla sua natura; dunque Dio ha un' infinita attività. Ma l' attività infinita è quella che si estende a tutti i possibili ; quindi se il finito è possibile ad essere , ella comprende in sè il potere di farlo esistere. Ora non sappiamo che i panteisti abbian mai dimostrato la impossibilità di un essere finito , e non ci sembra che possa dimostrarsi giammai , poichè abbiamo un' evidente pruova del contrario ; e per fermo , quando esista l' essere infinito il quale abbia un' infinita attività , evvi la ragione sufficiente della esistenza del finito; or quale altra condizione si può esigere alla possibilità di un effetto, quando vi è una causa fornita di un sufficiente potere per operarlo?

2375. Non giova il dire co' panteisti che se l'infinito è tutto l'essere, non vi ha nulla fuor di lui ed oltre di lui. Poichè l'infinito dee contenere in sè tutto l'essere, ma in un grado sommo e perfettissimo conforme alla sua essenza ; ora il finito è un essere imperfetto ed in un grado limitato ; dunque non può contenersi nell' infinito sostanzialmente com' è proprio in sè stesso; altrimenti l' infinito sarebbe a un tempo perfetto ed imperfetto, ovvero la perfezione assoluta consisterebbe nella somma di tutte le imperfezioni possibili, il che evidentemente ripugna. Il finito contiensi eminentemente nell' infinito, il che vuol dire che l'infinito ha in un grado perfettissimo l' entità dell' essere finito il quale in sè l' accoglie solo in qualche grado più o meno elevato, come apparisce nella causa relativamente a' suoi effetti; poichè la causa contiene in sè l' essere degli effetti in un grado superiore a quello che ognun di essi lo possiede.

2376. Dunque niuna delle pruove escogitate finora da' panteisti vale a sostenere la loro ipotesi innanzi alla ragione; e però il panteismo è da reputarsi come un errore assoluto ed universale.

---

## III. PARTE DELL'ONTOLOGIA. ORDINE DELLE IDEE.

### UNITA' DELLE IDEE.

**2377. Necessità di fermare l'unità delle idee — 2378. L'unità delle idee non è l' unità di essere, ma di ordine e di armonia — 2379. L' unità di ordine è il fondamento della scienza — 2380. Pruova sperimentale dell' unità di ordine nell' universo — 2381. Pruova razionale della medesima — 2382. Realtà dell' ordine universale — 2383. L' unità delle idee è una conseguenza dell' unità dell' ordine , ed è reale al pari di questa — 2384. L' unità delle idee sostiene l' unità della scienza — 2385. Cagione per cui la scienza sembra dividersi nel tempo, — 2386. e nello spazio — 2387. Questo fenomeno non può somministrare agli**

**scettici un giusto motivo d' impugnare il reale valore della scienza — 2388. Alto interesse della quistione sul real valore della scienza — 2389. Pruova del medesimo per un fatto della storia moderna.**

2377. Risolvendo la quistione sulla origine e sul valore delle idee, le quali comprendono la 1. e la 2. parte dell' ontologia, noi abbiam veduto come uno sia il germe ed il principio di tutte le idee, poichè una è l' idea che ne porge tutte le altre e ne comprende in sè la ragione, qual' è l' idea concreta dell' Ente creante; quindi possiam tenere che vi è un' assoluta unità nelle idee. Ma è pregio dell' opera di stabilire l' unità ideale con apposito ragionamento; poichè essa è la sorgente dell' unità del sapere, la quale forma il carattere più splendido della scienza e le conferisce quasi tutto l'estetico suo valore.

2378. Premettiamo a tale oggetto che l'unità ideale non è l'unità di essere od ontologica, sibbene è l' unità di ordine e di armonia; poichè vi ha due categorie di idee di cui l' una è assolutamente irriducibile all' altra, cioè le idee assolute e le idee relative; infatti le idee son gli esseri che vengono in relazione col pensiere e conservano d' innanzi a lui la loro essenza e proprietà; quindi siccome due sono le supreme categorie di esseri, l'assoluto e il relativo, ossia l' infinito ed il finito, così vi ha pure due generazioni di idee, le une assolute e le altre relative; e poichè il relativo ed il finito ha un' essenza diversa dall' assoluto e dall' infinito, ne segue che le idee relative sono essenzialmente diverse dalle assolute. Dunque l' unità delle idee non può essere ontologica, ossia unità di essere; ma è unità logica o di ordine e di armonia.

2379. Questa seconda unità è incontrastabile, e nella sua esistenza fondasi la possibilità della scienza; poichè la scienza è un sistema di idee e si acquista solo conoscendo ed esplicando le idee nell' ordine con cui sono intrecciate e connesse tra loro.

2380. A dimostrare tal verità moviamo dall'idea dell'ordine; egli è fuori dubbio che nell' universo vi sia un ordine, e ciò apparisce dall'esperienza e dalla ragione ad un tempo. Imperocchè contemplando la serie degli esseri che compongono l' universo noi non ne scorgiamo alcuno il quale sia totalmente isolato e indipendente dagli altri sia nell'esistere che nell'operare; ma vediamo in vece che ognuno di essi serve all'esistenza e all'operare degli altri; guardate infatti quei corpi che si muovono nello spazio indefinito del cielo, e sono a più milioni di leghe l'uno dall'altro lontani: ei parrebbe che a distanze così grandi niuno di tali corpi dipendesse dagli altri nel suo movimento; ma la scienza osserva che essi formano tanti gruppi ognun de' quali ha un centro di moto e di azione, e scopre i rapporti con cui vi si rannodano intorno con tale precisione da predi-

re con certezza le future modificazioni del loro corso. Dunque nel cielo vi ha un ordine. Se abbassate lo sguardo sulla terra, quale connessione voi non ravvisate tra gli esseri che la compongono? voi vedete che il regno de' minerali serve al sostegno de' vegetabili, come questi servono alla vita del regno animale, ed il regno animale a quella degli uomini. Sicchè ogni parte dell'universo è ordinata in sè stessa. Considerate inoltre la terra in rapporto col cielo: in quale dipendenza non è l' una dall' altro? non è il sole che mediante le sue irradiazioni luminose e calorifiche porta in tutti gli abitatori terrestri il movimento e la vita? La terra è un pianeta che ha il sole per suo centro e si sostiene nello spazio per l' azione di una forza operante dal seno di quell' astro; dunque sul testimonio dell' esperienza vi ha un ordine nell' universo.

2381. La ragione non disconosce questa verità, anzi la riconosce come necessaria e giunge a dimostrarla a *priori*. Imperocchè ella ravvisa nell' universo il finito e l' infinito e vede un rapporto tra l' uno e l'altro, qual è il rapporto di creazione; talchè il finito per lei comincia e continua ad esistere per una libera azione dell' infinito; ella vede l' infinito come un essere infinitamente intelligente e sapientissimo, il quale agisce sempre e non può a meno di agire per un fine degno di sè medesimo e tutto dispone mirabilmente per conseguirlo; quindi ritiene che Egli si propose un fine nella creazione del mondo. Questo fine a suo avviso è assolutamente uno e semplice, poichè è l'infinito medesimo; infatti il fine che proponevasi il Creatore deve essere certamente qual cosa di reale, poichè se fosse il nulla, ne seguirebbe che il Creatore nella sua operazione avea il nulla per fine, ossia non operava per alcun fine, contro l'idea dell'infinita sua sapienza. Inoltre il fine della creazione deve essere degno del Creatore, e però infinito al par di lui, ripugnando che il finito costituisca un fine sufficiente e degno per un essere infinito; dunque l' infinito è il vero fine della creazione. Ma l' infinito è assolutamente semplice ed uno, poichè essendo egli in atto e realmente tutto ciò che può essere, è una contraddizione il pensare che possa egli esser moltiplice, ossia capace di essere più di quello ch'è realmente; dunque uno e semplice è il vero fine dell' universo. Or l' unità del fine include l'unità dell' ordine, poichè l'ordine consiste nella serie de' rapporti per cui le cose son disposte e indirizzate al loro fine; dunque se uno assolutamente è il fine dell' universo, l' ordine di esso è assolutamente uno. Sicchè l' unità assoluta dell' ordine cosmico si appoggia all' autorità dell' esperienza e della ragione ad un tempo.

2382. Egli non è d' uopo dimostrare la realtà di quest' ordine e della sua unità, poichè più volte abbiamo veduto che le relazioni degli esseri son reali come quelle che rampollano dalle essenze de-

gli esseri medesimi ed in esse han tutto il loro fondamento; quindi siccome non è da dubitare che le essenze degli esseri non siano un parto della nostra ragione, ma abbiano invece un' eminente realtà, così l' ordine che risulta dalla serie delle relazioni è reale al pari della sua assoluta unità.

**2383.** Stabilita l' unità dell' ordine reale, non è difficile il dimostrare l'unità assoluta dell' ordine delle idee. Imperocchè le idee sono le cose stesse da noi conosciute ed hanno un valore reale ed obbiettivo, siccome si è osservato nella logica e nella 2. parte dell' ontologia; dunque l' assoluta unità dell' ordine reale induce l' unità assoluta nell' ordine delle idee. Ed invero le idee relative dipendono dalle assolute per uno strettissimo rapporto qual è quello di creazione, e però stanno nell' ordine medesimo delle idee assolute; ora uno è l' ordine di queste idee sia che ripongansi nelle proprietà dell' essere assoluto sia che vogliansi ritenere come i tipi eterni delle cose contenuti nella mente di lui, poichè le proprietà dell' assoluto si unificano tutte nell' unità assoluta del suo essere, come pure i tipi eterni delle cose i quali sono le eterne ed infinite perfezioni del medesimo in quanto sono finitamente partecipabili alle creature per un suo atto liberissimo; dunque uno assolutamente è l' ordine di tutte le idee.

**2384.** Questa unità ideale è il fondamento dell'unità scientifica; poichè la scienza sta nell' ordine delle idee, ed allora comincia e si svolge per lo spirito umano, quando l'ordine delle idee s'intravede per l'intuito ed incomincia ad esplicarsi mercè l'opera della riflessione; dunque siccome uno è l'ordine ideale, così una è la scienza. Ma la mente umana, quantunque colga col suo intuito tutto l'ordine delle idee, poichè l' oggetto dell' intuito è l'Ente reale e concreto il quale è il centro dell' ordine universale e sta in rapporto con tutti gli esseri reali e contiene in sè tutti i possibili, pur tuttavolta ella nol vede allora nella sua evidenza e precisione, e per apprenderlo in questo modo ella abbisogna di rivolgervi lo sguardo della riflessione; ora la riflessione è parziale per sua natura, poichè è un concentramento dell' attività mentale sovra un punto dell' oggetto che forma il termine dell' intuito; quindi spezza e dirompe in certo modo l'unità dell'oggetto intuito ossia dell'ordine ideale.

**2385.** Da ciò nasce la divisione della scienza; poichè la scienza come sistema di conoscenze suppone lo svolgimento delle idee, il quale è opera della riflessione. La riflessione è inoltre successiva, poichè è finita ed abbisogna del linguaggio per attuarsi e sostenersi nella sua azione; ora il linguaggio dirompe ancora l' unità dell' ordine ideale, poichè si compone di più segni, ciascun de' quali significa un punto solo dell' oggetto intero della cognizione, e per significarlo in tutta la sua grandezza debbonsi l'uno all'altro succe-

dere; quindi nasce il carattere successivo della scienza nello spirito umano. Essa ha le sue epoche di nascimento e di progresso, di floridezza e di decadenza al pari delle altre cose esistenti nel tempo; poichè essendo soggetta nella sua esplicazione all'opera della riflessione dell'uomo dee partecipare a tutte le sue vicende; ora la riflessione spunta nell'uomo in un'epoca determinata, qual'è quella dello sviluppo di sua ragione, ed essendo libera nell'esercizio della propria attività si spiega or con maggiore or con minore energia, giunge ad un segno e si arresta, poi ridestasi per ripigliare il cammino, ed in ultimo al declinare della vita diviene scema e svanisce; quindi pare che la scienza nasca in un bel giorno e cominci a progredire col tempo, mandi or più or meno di splendore, talvolta si arresti nel suo corso e poi lo ripigli, e in fine quando ha esaurite le sue forze decada e si spegna come avviene ne' secoli di barbarie.

2386. La scienza ci presenta un altro fenomeno nel suo svolgimento, qual'è la diversità del suo aspetto secondo le diverse dimensioni dello spazio ove fa la sua comparita: olla sembra di seguire il cammino apparente del sole intorno alla terra, poichè sorge da prima nell'oriente in seno della religione, indi passa nell'occidente per ritornare al suo luogo natio: il suo splendore non si spande con eguale intensità da per tutto, ma varia per dir così col meridiano de' luoghi al pari della luce solare. Ciò dipende dall'istessa cagione che l'assoggetta alla successione del tempo; poichè l'uomo è sparso nelle varie contrade del globo terrestre: egli nacque nell'oriente e di là è passato nell'occidente percorrendo nel suo viaggio quasi tutte le regioni del mondo; quindi è che la riflessione svolgendosi ne' diversi periodi della vita terrena fa variare la scienza colle dimensioni dello spazio.

2387. Gli scettici osservando queste vicissitudini di lei l'han dichiarata del tutto passeggera e mutabile, quasi che fosse un puro fenomeno dell'attività indefinita dell'uomo; ma ei s'illudono fermandosi al solo aspetto esteriore della scienza. Imperocchè il valor della scienza sta nell'ordine delle idee, e la sua luce rispetto alla mente dell'uomo è come la luce del sole in rapporto alla pupilla di lui: egli è evidente che la luce del sole non nasce dall'azione dell'occhio corporeo che in sè la riceve; l'occhio può solo accoglierne più o meno di splendore secondo che è più o meno perfetto nel suo organismo, e la visione che indi ha luogo, acquista diversa forza ed estensione per la causa medesima; quando esso chiudesi s'inferma e si spegne del tutto, la luce del sole non si scema nè si estingue, ma segue a brillare nel cielo sensibile col suo perenne fulgore; ella è una e sempre identica, qualunque sia il luogo che illumini nella immensità dello spazio ove stende la sua azione. Tal'è

ancora la luce delle idee, poichè ella non nasce dall'attività della mente umana, ma ha in Dio la sua eterna sorgente: la mente umana può solo riceverne in sè l'influenza e col favore di essa può intendere più o meno le cose intelligibili secondo che atteso la sua forza naturale è capace di raccoglierne un maggiore o minor numero di raggi; quando ritira il suo sguardo e fa sosta sia per inerzia che per altra ragione, la luce ideale non cessa di risplendere nel cielo intelligibile, e rimane inalterabile in tutta la sua vivezza anche dopo che la mente umana giunta a'confini del tempo sparisce dal mondo sensibile; finalmente tal luce è semplicissima ed una e sempre la stessa, perchè infinita, e non dividesi allorchè agisce ne'vari punti dello spazio, essendo immensa per sua natura. Da ciò intendete che l'intimo valor della scienza non mutasi in mezzo alle varie vicende a cui e'sottoposto il genere umano nella vita terrestre; quindi non può dirsi che ella sia un puro fenomeno dell'attività umana, e gli scettici allorchè si sforzano di dimostrare che tal sia realmente, non che mostrarsi profondi ed acuti come ei pretendono, riescon simili al volgo il quale suol fermarsi all'esteriorità delle cose e non sa guardarle con occhio acuto e profondo.

2388. Egli sarebbe da desiderare che tutti i cultori della scienza ritenessero la verità del suo intimo ed immutabil valore, poichè dal valor della scienza dipende quello della legge che governa l'umano operare; infatti la volontà umana che è la facoltà di operare abbisogna di una guida che le additi il suo fine e la diriga efficacemente al medesimo: questa guida è la scienza, guardando l'uomo soltanto al lume della ragione, poichè la scienza indaga la natura dell'uomo, e gli scopre il fine che l'autore della sua esistenza gl'impone, ed i mezzi che vi posson condurre; quindi la legge che nasce da'rapporti de' mezzi col fine, è una rivelazione della scienza. Or quando la scienza non abbia un valore immutabile, qual forza può avere per lo spirito umano la legge rivelata da lei? questa che forma oggetto di una scienza speciale, qual'è appunto la morale o il diritto, sta o vacilla al par della scienza in generale; quindi vedete che una scienza superficiale e leggiera genera la più sfavorevole disposizione dell'animo umano, qual'è l'incostanza del suo morale carattere. È questa la cagion del fenomeno osservato da coloro che leggono attentamente la storia de'rivolgimenti religiosi e politici, che cioè i semidotti son sempre gli autori de'mali che indi provengono alla religione e allo stato; quindi la quistione sul valore della scienza ha un alto interesse religioso e politico.

2389. Il solo fatto della rivoluzione francese al cadere dell'ultimo secolo basterebbe a dimostrarlo; poichè essa inondò tutto il mondo delle sventure più gravi che abbian mai colpito i popoli a memoria di uomo; or la medesima, quantunque movesse dal sentimento uni-

versale di un reale bisogno dell'umanità, qual era quello di attuare nello stato la uguaglianza naturale degli uomini sotto il punto di veduta giuridico, andò oltre il suo scopo, perchè fu dominata da una dottrina che per la sua leggerezza e superficialità non ha rivale nel campo della scienza, cioè dal sensismo, talchè può dirsi un movimento eccitato dalla *statua* di Condillac portata in trionfo; dunque non è mai abbastanza che i dotti intesi a beneficare l'umanità insistano sull'intimo ed immutabile valore della scienza.

---

## SVOLGIMENTO DELL'UNITA' IDEALE — ESPLICAZIONE DELL'IDEA DELL'ENTE.

**2390. L'unità ideale ammette uno svolgimento: ragione di ciò — 2391. L'idea dell'Ente svolgendosi dà origine alle idee dell'infinito — 2392. Dell'assoluto — 2393. Del necessario — 2394. Dell'immutabile — 2395. e dell'essere personale — 2396. e 2397. Conciliazione della libertà e dell'immutabilità nell'Ente — 2398. Sorgente delle difficoltà in contrario — 2399. Questa verità non è smentita dalla realtà de'miracoli operati dall'Ente — 2400. L'idea dell'Ente porge ancora le idee dell'onnipotenza — 2401. Dell'onniscienza — 2402. Dell'eternità — 2403. e della immensità — 2404. Verità del detto delle scuole : *l'Ente è più intimo a tutti gli altri esseri di quello che ei lo sono a se medesimi.***

2390. Essendo la unità delle idee un'unità di ordine e di armonia, è chiaro che ella ammette uno svolgimento in sè stessa; poichè l'ordine e l'armonia includono una varietà di cose rannodate insieme con mutui rapporti; distinguendo dunque le varie cose che vi entrano ed avvertendo il legame col quale si annodano, la ragione può svolgerlo. Questo svolgimento dell'ordine ideale merita la più grande attenzione de'cultori della scienza, poichè ogni scienza è una tela ideale, e l'ordine e l'armonia di tutto il sapere è quell'istesso che esiste tra tutte le idee. Noi possiamo agevolmente eseguirlo in conseguenza della riduzion delle idee essenziali all'umano intelletto che abbiamo nella logica stabilito sulle tracce del Gioberti; quindi non dobbiamo fare altro che esplicare quelle idee racchiuse nella formola ideale.

2391. Cominciamo dall'idea dell'Ente che è il centro di tutto il sistema delle idee. L'Ente è quegli che è per sè stesso ed ha in sè stesso la ragion del suo essere, come pure dell'essere di ogni altra cosa reale e possibile; dunque è infinito ossia perfettissimo, poichè la causa è quella che in sè contiene la ragion dell'effetto, e come tale ha eminentemente tutta la realtà del medesimo. Dunque la idea dell'infinito discende dall'idea dell'Ente.

2392. Essendo infinito, cioè perfettissimo, l'Ente è indipendente; poichè la dipendenza dell'essere è certamente una imperfezione o un limite di lui; e l'uomo non può dubitare di tal verità, poichè ne sente tutto il pregio. Egli è vago e tenero della propria indipendenza morale civile e politica, e quando ne ha acquistato il sentimento, il pregia e sostiene sopra ogni altro suo diritto fino a quello della vita; dunque la indipendenza dell'essere è una eminente perfezione, e bisogna convenire che la possieda pur l'Ente. Per tal ragione l'Ente si dice assoluto in opposizione all'essere relativo; poichè l'idea dell'essere relativo suppone una relazione di dipendenza nel medesimo rispetto ad un altro essere a lui superiore. Dunque l'idea dell'Ente porge ancor l'idea dell'assoluto.

2393. L'essere perfettissimo non può a meno di essere, talchè il suo opposto è del tutto impossibile, e costituisce il nulla assoluto. Ed invero la contingenza è una imperfezione; poichè l'essere contingente è quello che può non esistere, ha bisogno di una causa per la sua esistenza e conservazione, e potrebbe cessare di esistere quando tal causa ritirasse da lui la propria azione; or non è questo un gran limite e difetto dell'essere? dunque l'Ente come perfettissimo non è contingente, ma necessario, e però l'idea del necessario deriva pure dall'idea dell'Ente.

2394. Se l'Ente è necessario a segno che è impossibile ed inconcepibile la non esistenza di lui, egli è ancora immutabile; infatti qual mutamento si può concepire in un essere il quale non può a meno di essere ciò che egli è in tutto il periodo della sua durata? avvertite eziandio che l'esser soggetto al cambiamento è una imperfezione degli esseri sia che li consideriate in un aspetto fisico e materiale sia che li contempliate in un aspetto metafisico e morale; dunque l'Ente come perfettissimo non può soggiacere a verun cambiamento, e però l'idea dell'Ente ne dà ancora l'idea dell'immutabile.

2395. Inoltre l'Ente come infinito ed assoluto avendo in se stesso ogni ragione dell'essere può determinarsi da se a ciò che vuole; dunque è libero. Ma la libertà suppone la intelligenza, poichè l'azione realmente libera è quella che procede da una ragione e s'indirizza a un fine inteso dall'agente, e però non può aver luogo che in un essere intelligente. Dunque l'idea dell'Ente dà pur quella di libertà ed intelligenza, ossia di personalità.

2396. Ma quì sorge una difficoltà per la scienza, poichè pare che la immutabilità assoluta dell'essere sia incompatibile con la sua libertà; infatti se l'essere è libero, egli può volere o non volere indifferentemente qual cosa, p. e. non volere da poi ciò che vuole da prima; ma il non volere ciò che prima ei vuole è un cambiamento della sua volontà; come dunque può essere ad un tempo libero ed

immutabile assolutamente? Ma se attendiamo ad un altro attributo dell'Ente, vedremo sparire questa difficoltà agevolmente: l'Ente come infinito non ammette in sè stesso composizione di sorta nè alcuna distinzione reale, razionalmente parlando: egli è assolutamente semplice nella sostanza del suo essere, e però nell'operare ch'è conseguenza dell'essere, poichè l'infinito esclude ogni idea di moltiplicità e distinzione reale; quindi a ragione i teologi insegnano che Dio il quale per noi è l'Ente è un semplicissimo e purissimo atto. Ora questa purezza e semplicità assoluta dell'essere e dell'operare dell'Ente concilia la sua libertà ed immutabilità in un modo bellissimo; infatti il volere dell'Ente ha il suo oggetto, e quando il vuole è impossibile che nol voglia al tempo stesso, poichè ripugna il volere e non volere ad un tempo l'oggetto medesimo; ma l'oggetto del volere dell'Ente è l'Ente stesso, poichè quest'oggetto debb'essere proporzionato alla sua natura infinita, e però dev'essere anche infinito. Or l'infinito è l'Ente medesimo, il quale però ha in sè stesso l'oggetto del proprio volere; talchè egli è insieme principio ed oggetto della sua azione; quindi è eminentemente libero, non dipendendo da cosa veruna nel suo volere e volendo ciò che egli stesso intende e conosce nell'atto medesimo. E questa sua libertà include una immutabilità assoluta, poichè egli non può non volere ciò che in atto egli vuole, senza un'evidente contraddizione; or egli in un solo atto vuole tutto che può volere atteso la infinità dell'oggetto voluto da lui, e quel suo atto come infinito è internamente tutto ciò che può essere; quindi non vi ha altra cosa che egli possa volere oltre quell'atto, e però il suo atto è assolutamente immutabile.

2397. È vano il dire che l'Ente potrebbe non volere come quegli ch'è libero, laonde parrebbe che non gli potesse convenire una immutabilità assoluta. Imperocchè il volere dell'Ente è l'operare: ora il suo operare considerato *ad intra* come dicono le scuole ossia internamente, è l'istesso suo essere; se dunque l'Ente non può non essere, perchè è necessario, ne consegue che egli non può a men di volere, e nel volere non può mutarsi, perchè vuole in un solo atto tutto ciò che può volere. Se nell'Ente potesse aver luogo un mutamento di volontà, ossia un altro volere diverso e realmente distinto da quello ch'è in atto, bisognerebbe ammettere in lui, sempre però razionalmente considerato, una reale distinzione e successione di atti; ma allora a che ridurrebbesi l'unità la semplicità e l'identità assoluta del suo essere e del suo operare? con qual ragione definirebbesi per un puro e semplicissimo atto?

2398. Tutta la difficoltà che si trova nell'intendere l'armonia purissima tra la libertà e la immutabilità assoluta dell'Ente ha la sua sorgente in un errore psicologico, qual è quello di formarsi la

idea dell' Ente sul tipo dell' idea dell' esistente. E per fermo, la libertà dell' esistente, p. e. dello spirito umano, include una pluralità e reale successione di atti; poichè ad emettere un atto libero, lo spirito umano dee prima concepire col suo intelletto uno scopo, e ricevere vari impulsi, l' un de' quali lo spinga a tale scopo, e gli altri in una direzione diversa: allora egli delibera per sapere in qual senso debbasi determinare, e dopo la sua deliberazione ch' è un atto intellettuale, la sua volontà si determina nell' un senso o nell' altro ; quindi una libera determinazione dell' uomo suppone un primo atto intellettuale, vari atti sensitivi e istintivi che sono gl' impulsi, un altro atto intellettuale ch'è la deliberazione, e in fine l'atto della volontà o meglio dell'arbitrio il quale atto è proprio la determinazione ossia l'atto libero. Dunque nel libero operare dell'uomo vi ha una reale distinzione e successione di atti. Notate ancora che l'arbitrio agente dopo la deliberazione dell' intelletto non è causa unica ed assoluta della propria azione, poichè a produrre tale azione concorre ancora colla sua attività l'oggetto che ha presente a sè stesso, cioè il bene, massime quando tale oggetto sia il bene assoluto; ed invero l'Ente come assoluto è causa prima e perenne che inizia e sostiene ogni atto positivo delle cause seconde; quindi nasce la limitazione nella libertà degli atti di queste cause, che però è finita e relativa, siccome tutte le scuole ne insegnano. Or volendo l' uomo concepire la libertà dell'Ente ad esempio di quella che vede in sè stesso ammette una distinzione e successione reale di atti anche nell' operazione dell'Ente; perciò gli sembra che questi sia libero in quanto che può volere o non volere, e volere un oggetto anzichè un altro indifferentemente. Ma è questo un falso concetto della libertà infinita dell' Ente ; poichè l' Ente non ha mestieri di deliberazione nè d' impulsi per volere, nè abbisogna del concorso di altra causa per operare ciò che intende; ma invece egli intende e vuole tutto da sè e per sè in un sol atto, e però è infinitamente libero nel porlo, quantunque il suo atto interiore come identico sostanzialmente al suo essere ed infinito al pari di esso sia assolutamente immutabile.

2399. Questa teorica non ripugna al fatto sovrannaturale dei miracoli che noi stabiliremo più appresso ; poichè ogni miracolo comunque vogliasi concepire, cioè come contrario ovvero come superiore all'ordine della natura, è sempre inteso e voluto da Dio che è il vero suo autore, fino ab eterno nell'atto stesso che Egli intende e vuole liberamente la creazione dell' ordine naturale , quantunque poi il compia esteriormente nella successione del tempo; quindi la realtà del fatto miracoloso non induce verun mutamento nel volere divino. Sicchè riteniamo la idea dell'essere personale per una legittima derivazione dell' idea dell'Ente.

2400. Questa idea ci dà pur quella del potere assoluto cioè del-

l'onnipotenza; poichè è fuori dubbio che il potere si estenda quanto l'essere, essendo ogni essere una forza secondo che abbiamo dimostrato in psicologia; se dunque l'Ente è infinito nell'essere, egli ha un infinito potere ossia è onnipotente. Certamente la debolezza è una imperfezione dell' essere, come la potenza n'è una perfezione; dunque l'Ente che ha tutte le perfezioni possibili in un grado infinito deve avere una infinita potenza.

2401. Egli ha pure una scienza infinita ; poichè l' atto della sua intelligenza ha una estensione ed intensità proporzionata al suo essere col quale s' identifica ; come dunque è infinito il suo essere , così è infinita la sua scienza. Questa abbraccia tutto l' essere reale e possibile, talchè non vi ha nulla al disopra della scienza dell'Ente: nell'Ente tutto è intelligibile, e per lui il sovrintelligibile è assurdo; poichè il suo conoscere è assoluto come il suo essere , e non può dipendere dall'azione dell' oggetto conoscibile sopra di lui, soggetto conoscente. L' oggetto e il soggetto della conoscenza non distinguonsi nell'Ente, poichè l'oggetto della conoscenza essendo l'essere non può avere una estensione maggiore dell'essere; or l'Ente è tutto l' essere e fuor di lui non vi ha cosa che egli non contenga in sè stesso in un grado infinitamente maggiore ; dunque egli è ad un tempo l'oggetto e il soggetto della propria conoscenza, ossia intende tutto in sè stesso, e però è intelligibile ed intelligente in modo assoluto , non vi è per lui il sovrintelligibile, nè vi ha in lui la sovrintelligenza.

2402. L' idea dell'Ente contiene ancora l'idea dell'eternità o della sempresistenza; poichè essendo egli infinito sotto ogni rispetto non può avere alcun limite nella durata del suo essere; dunque fu sempre e sarà sempre com'è attualmente. Anzi a dir vero non può affermarsi dell'Ente che egli fu e sarà sempre, poichè ciò suppone una successione ossia una serie d' istanti di cui comporrebbesi la esistenza dell'Ente; ma l'Ente è un atto semplicissimo ove razionalmente non vi ha distinzione di sorta ; dunque per lui non vi è un passato nè un futuro, sibbene egli è tutto e solo presente, e di lui dee dirsi soltanto che egli è. Questa è la vera idea della eternità che emana dalla idea dell' Ente.

2403. L' Ente è ancora immenso, il che vuol dire che egli è sostanzialmente da pertutto. Ad intendere questo suo attributo che sembra di tutti gli altri il più difficile a concepire, bisogna osservare che l'azione dell'Ente non ha limite nello spazio, perchè è infinita, e di ciò non vi ha dubbio veruno; ora l'azione dell'Ente risguardata in sè stessa ed intrinsecamente non distinguesi realmente dalla sua sostanza, poichè il suo essere è un atto purissimo; dunque se egli agisce da pertutto atteso la sua infinita potenza, è giuocoforza il convenire che egli sia da pertutto sostanzialmente. Riflettendo

sul modo in cui lo spirito è nel corpo, noi possiamo agevolmente intendere per una specie di analogia la onnipresenza dell'Ente; poichè nella psicologia abbiamo dimostrato che lo spirito è in tutto il corpo ed in ciascuna sua parte ove egli esiste ed agisce, nè ciò ripugna alla metafisica semplicità del suo essere opposta all'estensione del corpo; anzi ciò rende possibile e spiega la medesima estensione corporea, poichè la sostanza semplice dello spirito è come il centro che unifica e stringe intorno a sè stesso le varie parti del corpo; se dunque è innegabile che l'Ente agisce da per tutto, non vi è dubbio che egli sia da per tutto, come lo spirito è nel corpo. La presenza dello spirito nel corpo è la più intima che vi sia nella natura, talchè possiam dire che lo spirito penetra intimamente la sostanza del corpo in ogni sua parte, quantunque impercettibile; quindi intendiamo come l'Ente sia intimamente presente nella sostanza di ogni essere soggetto alla sua azione infinita.

2404. Le scuole insegnano che Dio è più intimo a tutti gli esseri di quello che lo siano a sè stessi: ciò è vero, poichè Dio ch'è l'Ente agisce in tutti gli esseri più efficacemente di quello che essi agiscano in sè medesimi stante l'infinita intensità della sua azione; dunque siccome la sua azione è l'istesso suo essere, così Egli è più intimo agli esseri di quello che ei lo sono a sè stessi. Sicchè la idea della onnipresenza od immensità non presenta alcuna ripugnanza alla ragione, e al pari di tutte le altre summentovate deriva dall'idea dell'Ente.

---

## SEGUE LO SVOLGIMENTO DELL'IDEA DELL'ENTE.

**2405. L'idea dell'Ente oltre le suddette idee che son tutte assolute, esplicandosi dà origine ancora alle idee relative — 2406. Carattere relativo dell'idea di creazione — 2407. Derivazione di questa idea dall'idea dell'Ente — 2408. Libertà della creazione — 2409. La possibilità della creazione è necessaria — 2410. Risposta ad una obbiezione — 2411. La creazione è continua e come tale dicesi conservazione — 2412. Falso concetto di Bayle intorno alla creazione continua — 2413. Confutazione del medesimo — 2414. Specioso ragionamento del Galluppi contro la creazione continua — 2415. Confutazione del medesimo — 2416. L'idea dell'Ente ne porge ancora l'idea della provvidenza.**

2405. Le idee che finora abbiamo esplicate dall'idea dell'Ente sono assolute, in quanto che non suppongono verun'altra idea oltre di questa; ma dall'idea dell'Ente rampollano ancora ben altre idee che soglionsi dire relative, perchè oltre quella che n'è il germe ed il principio, bisogna ammetterne delle altre per concepirle.

2406. Tal'è in prima l'idea di creazione; questa idea infatti ol-

tre l'idea dell'Ente ch'è la causa creatrice ed assoluta include quella di esistente ch'è il termine ossia l'effetto della creazione, poichè ogni azione esteriore dell'Ente, siccome è perfetta, ha il suo termine corrispondente e il suo risultato; or questo termine essendo l'effetto non può essere identico sostanzialmente alla sua causa, ripugnando che l'effetto sia l'istessa sua causa; dunque è un essere diverso dall'Ente, il quale noi diciamo esistente per accennare alla provenienza di lui da un altro essere ch'è l'Ente medesimo. Quindi l'idea di creazione è relativa.

2407. Noi nella confutazione di Spinoza abbiam fermato la possibilità della creazione libera e sostanziale degli esseri insistendo sul rapporto d'identità tra l'essere e l'operare dell'Ente; quindi per non ripetere la dimostrazione già data mostriamo soltanto come l'idea di creazione deriva dall'idea dell'Ente. L'Ente è onnipotente, e la sua azione si estende a tutto il possibile, non avendo altro limite che l'impossibile assoluto il quale è ciò che contiene una reale contraddizione in sè stesso; ora la libera produzione di un essere finito e sostanziale non è assolutamente impossibile; poichè vi è una causa sufficiente a produrlo, cioè l'Ente dotato di un'attività infinita; e d'altronde il finito non contiene in sè ripugnanza di sorta, poichè egli è pensabile ed intelligibile in qualche modo, cioè nel suo rapporto con una causa reale ed attuale; dunque l'Ente ha la proprietà di essere creatore, e però l'idea di creazione è pure una dipendenza dell'idea dell'Ente.

2408. Quì vogliamo soffermarci un nonnulla per dichiarar la natura della creazione, poichè si potrebbe facilmente frantenderla. La creazione è assolutamente libera come atto esteriore dell'Ente il quale abbiam veduto essere liberissimo in tutto il suo operare razionalmente considerato, poichè egli è indipendente da ogni altro essere e tutto opera sol da sè stesso: ciò apparisce ancora dall'essenza dell'atto creativo, poichè essendo questo atto causale ha una relazione necessaria con un effetto; ora il suo effetto non potendo immedesimarsi con lui senza una contraddizione evidente deve essere essenzialmente diverso da lui, e però contingente, poichè la sua causa ossia l'Ente è nella sua essenza necessario; dunque la creazione sia che si consideri nella sua causa e principio, o nel suo effetto e termine, è assolutamente libera.

2409. Ma la possibilità della medesima è necessaria come ogni altra possibilità in generale; poichè la possibilità della creazione è un necessario conseguente dell'attività infinita dell'Ente; infatti l'Ente può creare in quanto è infinitamente potente ed attuoso; ora può mai dubitarsi che la potenza e l'attuosità infinita dell'Ente non sia un attributo essenziale del medesimo e però assolutamente necessario? ciò varrebbe quanto il dubitare che l'Ente non sia infini-

to sotto ogni rispetto, il che ripugna all' essenza di lui; dunque la possibilità della creazione è necessaria in modo assoluto, il che vuol dire che l' Ente deve assolutamente poter creare, quantunque non debba necessariamente creare atteso la pienissima libertà del suo atto creatore.

2410. Noi qui prevediamo una obbiezione speciosa ch' è la seguente: nell' Ente non vi ha distinzione reale tra la possibilità dell' atto e l' atto stesso, poichè egli è tutto atto e puro atto; dunque se la possibilità della creazione è necessaria nell' Ente, la stessa creazione è in lui necessaria e non già libera. Ma è da osservare che la creazione come possibile è un pensiere interiore dell' Ente, ma come reale è l' estrinseca attuazione di un tal pensiere; quindi siccome il primo aspetto differisce dal secondo, così non ripugna che ella sia necessaria nell' uno e libera nell' altro.

2411. L' idea di creazione contiene il germe di un' altra idea qual' è quella di conservazione e provvidenza. In fatti la creazione essendo un atto sostanziale dell' Ente non può aver nulla di fugace e passeggero come lo ha ogni atto di un essere finito, il quale è soggetto alla legge della successione nell' esistere e nell' operare; ma è invece tutto continuo e permanente e dura quanto lo stesso Ente il quale non può realmente distinguersi dall' atto suo; ora la continuità e permanenza di questo atto include pur quella del suo termine estrinseco, perchè esso è perfetto, e la perfezione del medesimo non può sussistere quando manchi la reale esistenza di ciò che risulta dalla sua posizione; dunque l' esistente che costituisce propriamente il suo termine estrinseco ha pure una durata perenne, ed esiste sempre in virtù dell' istesso atto creatore. Or questa perenne durata dell' esistente dicesi conservazione, e distinguesi dalla creazione solo in ciò che questa accenna all' inizio ed incominciamento della sua esistenza, mentre quella significa la continuazione di essa; ma rispetto alla causa e virtù, o meglio all' atto della virtù e della causa per cui l' esistente comincia e continua ad esistere, non vi è alcun divario, essendo uno semplice indivisibile e sempre identico a sè stesso numericamente l' atto creatore; quindi la conservazione è una creazione continua.

2412. Il sofista di Rotterdam frantende il concetto or dichiarato della conservazione, e si ride in un modo piacevolissimo di chi il sostiene; ma qui il riso deriva da una leggerezza d' intelletto che provoca alla pietà verso il risore. Ed in vero, il Bayle concepisce la creazione continua dell' esistente come una serie di atti successivi, l' uno de' quali dà l' esistenza alle creature traendole dal nulla, e l' altro seguente le rileva dal nulla nel quale cadono naturalmente al termine dell' atto anteriore della loro creazione; talchè ogni essere sarebbe creato in un istante, annienterebbesi al termi-

ne di questo, e sarebbe nuovamente creato in un altro istante per ricadere nel nulla ed essere ricreato sempre con l'istessa vicenda. Quindi mancherebbe l'identità personale delle creature dotate di coscienza come son gli uomini; poichè elle nell' istante della creazione posteriore non sarebbero numericamente le stesse che furon create dapprima, essendo distrutti gli esseri della prima creazione, e venendone all'esistenza de' nuovi e sostanzialmente diversi nella seconda. Per tal ragione il sofista deride chi pretende al sentimento della identità personale.

2413. Ma vi ha concetto più meschino di questo ch'ei si è formato della creazione continua? La creazione è un atto proprio dell' Ente, e però semplicissimo perchè infinito: esso esclude da sè ogni successione reale o possibile, poichè il successivo come quello che consta di più istanti distinti tra loro per un intervallo quantunque picciolo e breve si voglia, è moltiplice e però finito; quindi ripugna assolutamente alla natura dell' atto creativo. Questo atto è eterno nell' Ente, sebbene il suo termino estrinseco distinto sostanzialmente dall' Ente non sia eterno, poichè essendo finito, ha un cominciamento nella sua esistenza. Avvertendo la natura dell' esistente possiamo dimostrare eziandio la ripugnanza del concetto bayliano; poichè secondo un tal concetto l'esistente tenderebbe per sua natura al nulla; ma l' esistente è un essere, quantunque non sia da sè stesso, sibbene da un altro, cioè dall' Ente; ora è mai possibile che l' essere tenda al nulla? Quando vuolsi ammettere una vera tendenza, bisogna riconoscere un fine, uno scopo reale come termine di tal tendenza; altrimenti l' essere a che tenderebbe? ora il nulla è nulla ossia l'assoluta privazione dell' essere; dunque la tendenza dell'essere al nulla è una contraddizione. Il fine delle creature è il Creatore, essere sovrano e reale il quale non può agire che per sè stesso, essendo Egli solo il fine adeguato al suo operare, perchè Egli solo è infinito. È vero che nella nostra dottrina ortodossa sovente ritroviamo la frase *del tendere le creature al nulla;* ma questa frase è metaforica e vuol significare l'assoluto bisogno della virtù creatrice per la continuazione dell' esistenza delle creature; quindi non può affatto sorreggere il falso concetto di Bayle intorno alla creazione continua.

2414. Il Galluppi pure impugna la nostra teorica, poichè gli sembra incompatibile con la reale attività delle creature, e segnatamente con quella dello spirito umano: il suo ragionamento è specioso e merita la nostra attenzione. Egli dice che la creatura nell' atto della sua creazione riceve dall' Ente la sostanza con tutti i suoi modi; quindi non vi ha in tale atto alcuna modificazione di cui ella sia propriamente la causa efficiente, ed è del tutto passiva anzi recettiva; or se nella durata della sua esistenza ella fosse continuamente

creata, sarebbe sempre passiva. Come dunque sussisterebbe la sua attività?

2415. Ma l' illustre filosofo non attendea bene alla natura della forza in cui consiste ogni essere creato. La forza finita è un'attività in atto, ma non tutta esplicata nel primo atto suo: ella soggiace nel suo esplicamento alla legge della successione, per cui sviluppa la propria energia in una serie di atti secondi: ognun di questi è una vera azione che ha per causa efficiente la forza medesima; se non che l' attività della forza per la sua finitezza abbisogna del concorso efficace della causa prima e creatrice che n'è come la base e il sostegno. Ora tal concorso non ripugna affatto all'attività della forza che n' è sostenuta, poichè l'attività della forza è un effetto dell' istessa causa creatrice; se dunque questa causa distruggesse con la sua efficace azione l' attività suddetta ne seguirebbe che ella agendo distruggerebbe il suo effetto nel tempo medesimo che lo produce, il che ripugna. Sicchè l' attività dell' essere creato è compatibile con l' efficace azione del Creatore anche nel primo istante della sua esistenza. Negli istanti posteriori ella risplende di maggiore evidenza; poichè le sue modificazioni successive non sono in atto fin da prima, bensì nascono dall' esercizio di essa; or quando un' attività sussiste e perdura nel suo essere, qual ripugnanza può incontrarsi nel concepire che ella si spieghi attuando ciò che ha la potenza di attuare? Di più la cooperazione di una causa all' azione di un' altra è tanto più perfetta quanto più ella rispetta e mantiene questa nella sua spontanea e naturale energia, aiutandola solamente a spiegarla; or la causa creatrice è perfettissima intelligente e savia in sommo grado, conosce appieno l' indole delle forze a cui deve cooperare e le leggi che presiedono ad ogni loro operazione, poichè è autrice dell' una e delle altre; dunque operando sempre in modo perfetto ella non può a meno di cooperare all' azione delle forze finite in guisa tale da salvare la spontaneità della loro energia ed aiutarle soltanto a dispiegarsi secondo le loro leggi e natura. Impertanto sia che attendiate alla natura delle forze finite ovvero riflettiate su quella della forza infinita, voi vedete sempre un' armonia mirabile tra l'attività delle une e la efficace cooperazione dell'altra.

2416. La perennità dell'azione creatrice cooperante in modo efficace all'azione di tutte le forze finite in generale ci dà la idea della provvidenza; e però questa idea bella e sublime ad un tempo per la umana ragione, poichè rende intelligibile l'armonia del mondo e rivela l'infinita potenza che il dirige al suo altissimo fine, è pure un rampollo dell' idea dell' Ente.

## SI COMPIE LO SVOLGIMENTO DELL' IDEA DELL'ENTE.

**2417. Dall'idea dell'Ente deriva pure l'idea della giustizia — 2418. Per spiegarla si accenna la distinzione dei rapporti di quantità e di perfezione — 2419. Ordine matematico ed ordine morale: l'Ente agendo conformemente all'uno e all'altro è sapientissimo ed ottimo — 2420. Quindi nasce l'idea della sua giustizia — 2421. Difficoltà opposta a siffatta idea — 2422. Volgare risposta a tale difficoltà — 2423. Soluzione della medesima — 2424. Esplicazione dell' idea di pazienza e misericordia nell' Ente — 2425. Bisogno dell' aiuto sovrannaturale per ottenere il perdono della colpa — 2426. Questo aiuto è gratuito dal lato dell'Ente, e l'uomo può meritare solo cooperando liberamente al medesimo: tale aiuto è la grazia — 2427. Armonia tra la giustizia e la misericordia — 2428. L'incarnazione del Verbo è l'attuazione di siffatta armonia.**

2417. Oltre le idee di creazione di conservazione e di provvidenza l'idea dell'Ente contiene pur quella di giustizia, la quale dà all'Ente il più dignitoso carattere per cui la ragione lo ammira, cioè il carattere morale.

2418. Ad intendere la derivazione di questa idea rammentiamo una dottrina riconosciuta in tutte le scuole filosofiche intorno alla natura de'rapporti. Egli vi ha due specie di rapporti tra le cose, cioè i rapporti di quantità ed i rapporti di perfezione: la conoscenza de'primi costituisce tutti i giudizi matematici che si versano intorno alla quantità o alla grandezza, come sono i seguenti: =2+3 è eguale a 5: i raggi del circolo sono eguali tra loro = ; e la conoscenza de'secondi forma tutti i giudizi morali che riguardano la perfezione o la bontà, quali sono p. e. questi: = Dio è amabile infinitamente più di ogni altro essere, lo spirito è più nobile e prezioso del corpo =. L' Ente contenendo in sè eminentemente tutti i rapporti reali e possibili delle cose, comprende in sè ambedue le suddette specie di rapporti, e noi nell' intenderli non li intendiamo che in lui; in fatti noi li intendiamo come eterni necessari ed immutabili, e perciò riconosciamo nelle scienze matematiche e morali un valore immutabile ed eterno; ma qual cosa immutabile ed eterna veramente si trova o può trovarsi al di fuori dell'Ente?

2419. Inoltre l'Ente nel suo operare essendo indipendente da ogni altra cosa possibile o reale che vogliasi realmente distinguere da lui, non può operare che secondo ciò che in sè stesso contiene; quindi opera secondo i rapporti di quantità e di perfezione delle cose. La serie di questi rapporti costituisce l'ordine, il quale perciò distinguesi in ordine matematico ed in ordine morale; per tal ragione intendiamo che l'Ente opera sempre conformemente all'ordine.

Ma l'operare in siffatta guisa è sapienza, e il savio è quegli che così opera; quindi apparisce che l'Ente è sapientissimo. Di più l'ordine cui l'Ente segue come norma e tipo del suo operare è causa di piacere o godimento purissimo per un essere intelligente che pigli a contemplarlo, e chiunque ha gustato una volta il piacere della contemplazione all'aspetto dell'armonia mondiale è conscio a sè medesimo di quest'alta verità; ma un oggetto in quanto è termine di una tendenza ossia appetibile ed è causa di piacere o godimento per chi il raggiunge e può raggiungerlo si dice bene; dunque l'Ente agisce sempre pel bene ed è essenzialmente buono, non potendo agire per altro che pel bene. Anzi l'Ente è l'istesso bene; poichè quell'ordine a cui egli conforma sempre il suo operare e per cui operando egli sempre gode, è l'Ente stesso, non potendo da lui distinguersi ciò ch'è in lui; quindi vedesi la ragione del nome che ha Dio in certe lingue come sono le lingue teutoniche le quali con sublime antonomasia lo denominano il buono *the God*. Sicchè l'Ente è a un tempo sapientissimo e buono.

2420. Queste sue perfezioni importano che egli ami necessariamente il bene e ciò che al bene conduce o partecipa del bene, nel giusto grado della sua proporzione; e poichè il male è la negazione o privazione del bene, e l'amor di questo include l'odio di quello, così egli odia ancora necessariamente il male. Ora il costante amor del bene e l'odio costante del male congiunti insieme formano la giustizia; quindi l'idea della giustizia è una dipendenza della idea dell'Ente. Questa idea è il più bel titolo che ha l'Ente all'amore ed alla venerazione delle creature intelligenti; poichè elleno pur amano il bene ed odiano il male naturalmente, ed inclinano alla giustizia; vedendo adunque nell'Ente la giustizia assoluta non possono a meno di sentire per lui un sublime sentimento di amore ed una venerazione profonda.

2421. Ma la idea della giustizia ha un altro elemento il quale a prima giunta sembra che non potesse convenire all'Ente; in fatti la giustizia oltre l'amore del bene e l'odio del male include ancora la virtù di punire il delitto come un'ingiuria fatta a lei stessa; or la pena è un male che s'infligge all'autore del delitto, ed il delitto è dal canto suo anche un male; quindi la giustizia dell'Ente importa ancora che egli renda male per male, come bene per bene. Ma rendere male per male è vendetta, e la vendetta pare alla ragione che sia un affetto poco laudevole, anzi malvagio, poichè la vera virtù sta nel rendere il bene pel male, e la Bibbia solennemente il dichiara quando c'impone di vincere il male con la forza del bene *Vince in bono malum*. Come dunque può trovarsi nell'Ente il cennato elemento della giustizia? Aggiungete che la pena suppone una lesione della giustizia, la quale è ad un tempo la ragione della sua

moralità e la misura della sua gravezza; ora l'Ente non pare che sia capace di ricevere una lesione od offesa dalle creature, poichè egli come infinito e perfettissimo basta a sè stesso ed è del tutto indipendente da ogni altro essere; ove dunque sarebbe la ragione della pena che infliggesse all'autor del delitto?

2422. Suol dirsi che tal ragione contiensi nell'assoluta giustizia che vuole punito il delitto e la virtù premiata indipendentemente dalle conseguenze dell'uno e dell'altra. Ma se l'Ente è proprio la giustizia assoluta, ed egli non ha ragione di punire perchè non può essere offeso da alcuna azione delle creature, quel principio morale non può fondarsi nella natura dell'Ente, e l'Ente deve essere indifferente verso l'autore del delitto, se non vuol comparire animato dal desio della vendetta, come gli dei di Omero.

2423. Ma se riflettiamo alla essenza della giustizia ed al rapporto che passa tra la pena ed il delitto, vedremo svanire totalmente questa difficoltà speciosa. Egli è certo che l'amore del bene include l'odio del male, perchè il male, come sopra si è detto, è la negazione del bene; quindi per ragion de' contrari colui che ama il bene non può a meno di odiare il male, e però l'Ente atteso il suo amore essenziale del bene ha in sè l'odio essenziale del male. Sicchè una volontà creata che intende al male ripugna essenzialmente alla volontà dell'Ente. Inoltre tal volontà creata intendendo al male produce un altro male qual è il disordine, e questo deve essere a suo carico, poichè ogni effetto vuol riferirsi alla sua causa; ora il mal della pena costituisce appunto l'effetto dell'azione malvagia; dunque è giusto che il delinquente lo soffra. L'Ente per l'amore dell'ordine deve riparare il disordine che nasce dal delitto, e quando un tal disordine per essere riparato suppone un male, egli non può farlo soffrire che all'autor del medesimo; altrimenti qual giustizia sarebbe la sua, volendo che altri esseri debban soffrire un male di cui essi non son la cagione? A negare una tal verità con qualche apparenza di ragione, bisognerebbe dimostrare o che il disordine in cui consiste un delitto non è un male, o che si può ripararlo senza alcun dolore del colpevole; ma l'una e l'altra cosa è impossibile a dimostrare, poichè da una parte è evidente che se il bene è nell'ordine, il disordine è un male, e dall'altra la riparazion del disordine importa che la forza sua mercè deviata dal vero suo fine soffra una violenza per ritornare nell'ordine, la quale violenza è un dolore, quando la forza sia libera e fornita di sentimento, come accade nel caso nostro; dunque il male della pena giustamente si retribuisce al malvagio. Nè la giustizia che vuole siffatta retribuzione è vendetta, poichè la vendetta sta propriamente nel retribuire male per male indipendentemente dall'amore dell'ordine, e sotto un tal rispetto è odiosa per la sana ragione. Dunque ritenia-

mo che la giustizia conviene all'Ente in tutta la sua estensione senza tema di agguagliarlo agli dei vendicativi di Omero.

2424. Un'altra idea relativa che pure emerge dall'idea dell'Ente si è la idea di pazienza e di misericordia, la più consolante tra tutte per lo spirito umano ; poichè essendo questi soggetto alla colpa, se non avesse ragione di sorta per sperare dall' Ente il perdono quando giunge a pentirsi del suo male operare, egli cadrebbe nella disperazione. È proprio della bontà infinita dell' Ente di ridonare il suo amore alla creatura colpevole , quando ella rientra o tende almeno liberamente a rientrare nell' ordine, poichè tal tendenza sia iniziale che attuata è un bene ; ora il pentimento è l'inizio di tal tendenza, poichè è una disposizione dell' animo addolorato del malfatto e ritraentesi dal medesimo verso il bene; dunque sua mercè il colpevole tende a rientrare nell'ordine e provoca l'amore dell'Ente. L'Ente ama senza dubbio il ritorno all' ordine come quello ch' è un bene; ora se egli punisse il colpevole immediatamente dopo che ha consumato la colpa, non aspettando che questi possa ripararla col suo pentimento, il ritorno all'ordine non saria completo; poichè la volontà del colpevole senza il pentimento perfidierebbe nel male, e la pena a lei inflitta non adempirebbe compiutamente al suo fine ch'è il pieno ripristinamento dell' ordine; quindi intendiamo la pazienza dell' Ente nell' aspettare il colpevole. L' Ente non teme del tempo, poichè egli è sicuro della eternità; laonde non abbisogna di colpire il malvagio nel tempo stesso dell'atto suo delittuoso: la sua pazienza nell'aspettarlo affinchè quegli si penta, non deroga all'assoluta giustizia, poichè serve alla compiuta restituzione dell'ordine che la stessa giustizia richiede.

2425. Ma può il colpevole con le sole sue forze naturali concepire il pentimento e disporsi a rientrare nell' ordine? egli è impossibile metafisicamente che il male sia causa efficiente del bene : ciò importerebbe che il nulla saria la cagione dell'essere, il che assolutamente ripugna al principio di contraddizione ; ora la colpa che forma il vero male dell' uomo colpevole consiste nella disposizione del suo animo contraria all' ordine; come dunque potrebbe il colpevole disporsi da sè stesso a rientrare nell' ordine? bisognerebbe ammettere che la disposizione del suo animo fosse ad un tempo contraria e conforme all' ordine istesso. Quindi intendesi il bisogno di un aiuto sovrannaturale dell' Ente, acciocchè sorga il pentimento nell' animo del colpevole.

2426. Questo aiuto è del tutto gratuito ; infatti mentre dura la colpa , la giustizia vorrebbe la pena del reo come effetto naturale della colpa medesima; dunque se l' Ente accorre in aiuto di lui, e gl' imprime un impulso favorevole al bene, è ciò un puro atto della sua infinita bontà. L' unico merito del colpevole sta nella sua li-

bera cooperazione all' aiuto sovrannaturale dell' Ente, ed esso ben è possibile ed efficace: possibile, poichè durante il tempo di pruova limitato per l' uomo al periodo della vita terrestre l' animo resta sempre libero per volgersi al male od al bene, poste tutte le condizioni sufficienti all' attuazione dell' arbitrio; ed efficace, poichè la libera cooperazione all' aiuto dell' Ente è un atto tendente allo stesso scopo dell' azione dell' Ente, cioè al bene; quindi non può avere altro risultato che il bene, stante l' infinita perfezione dell'ordine. Ora il suddetto aiuto del tutto gratuito e sovrannaturale dell' Ente costituisce propriamente la *grazia* delle scuole cattoliche, e l'Ente in quanto è disposto per la sua bontà essenziale a concederla dicesi misericordioso; da ciò comprendete che la idea di misericordia è contenuta pure nella idea dell' Ente.

2427. Se l' Ente è giusto insieme e misericordioso, bisogna che la misericordia e la giustizia si accordino in lui con bell' armonia. La umana ragione meditando la cattolica dottrina della grazia può intendere sino ad un certo segno cosiffatta armonia; ed invero la giustizia è l' amore assoluto del bene ed armonizza essenzialmente con tutto che al bene è indirizzato; or la virtù della misericordia ha il bene per fine, e spiegasi verso il colpevole, ond' egli risorga dall' abisso del male in cui si trova e rivolgasi a quel segno cui la giustizia autorevolmente lo spinge; dunque queste due virtù dell' Ente si accordano insieme. Ella è certo una maggiore perfezione dell' Ente che egli possa riuscire al suo intento con la maggiore sua gloria, massimamente allorchè la manifestazione della sua gloria è il motivo che l'induce ad agire; ora è indubitabile che accoppiandosi la misericordia alla giustizia l'azione dell'Ente riesca più gloriosa, poichè gli esseri da lui creati capaci di partecipare al suo bene giungono realmente per quell'accordo od almeno hanno tutte le più favorevoli condizioni per giungere alla maggiore partecipazione del bene medesimo; dunque nell' ipotesi necessaria che l'Ente abbia per fine del suo operare la manifestazione di sua gloria, bisogna riconoscere che in lui la misericordia e la giustizia, non che distruggersi a vicenda, si conciliano con sublime armonia.

2428. La fede cattolica la quale esalta la nostra ragione ad una potenza infinita ha un dogma speciale che rappresenta quest' armonia, cioè il dogma della Incarnazione del Verbo nella persona di Cristo: la possibilità di un tal dogma è l' idea più grandiosa per l' intelletto dell' uomo, poichè risolvesi nella possibilità dell' armonia universale. Ma la sua interna economia è un mistero che trascende del tutto la regione della filosofia.

---

## DELLA ESISTENZA DI DIO.



2429. Tutte le idee sia assolute che relative per noi svolte finora dall'idea dell'Ente si concretizzano in Dio ch'è il vero Ente reale e supremo secondo la definizione che Egli dava di sè stesso a Moisè dicendogli, *Ego sum qui sum;* or noi abbiam posto l'Ente a capo di tutto il reale e lo scibile, e però diciamo ontologismo il nostro filosofico sistema come quello che riconosce per suo fondamentale e supremo principio l'Ente stesso in quanto è intelligibile; quindi la esplicazione del nostro sistema è una continua ricognizione scientifica della reale esistenza di Dio. Impertanto non sarebbe di necessità il dimostrare con apposito ragionamento la esistenza reale di questo essere adorabile, poichè chi mai può pretendere alla dimostrazione del principio supremo della scienza prima ed universale qual'è appunto la filosofia? ei bisognerebbe in sostegno di questa pretensione stabilire un altro principio superiore al principio supremo, il che ripugna.

2430. L'unica dimostrazione del principio supremo consiste nella sua esplicazione, mediante la quale si fa vedere come tutte le verità della scienza ne rampollano e si accordano tutte nella sua unità, poichè allora è evidente che un tal principio le contiene tutte in sè stesso, e però si pone a capo della scienza con giusta ragione; or noi esponendo le tre parti della filosofia abbiam provato la dipendenza e derivazione delle singole verità loro dall'idea dell'Ente creante, cioè di Dio; dunque il real valore di questa idea il quale include nè più nè meno l'esistenza reale di Dio come Essere supremo, si è da noi stabilito con tutto il rigor della logica. Ma siccome i psicologi vogliono considerare il nostro processo e sistema filosofico

come una semplice ipotesi più atta a lusingare l'immaginazione che a soddisfare a' bisogni della ragione e della scienza, così ci crediamo obbligati ad istituire un apposito ragionamento intorno all'esistenza di Dio.

2431. Richiamiamo pria di tutto la teorica della dimostrazione già fermata nella logica, avvertendo che dimostrare una verità non sempre vuol dire assegnarne la ragione e la causa, come accade precisamente della esistenza di Dio; poichè Dio è causa e ragione prima ed assoluta di tutte le cose sensibili ed intelligibili; quindi non vi ha nè vi può essere altra cosa che contenga la ragione o sia la causa della esistenza di Lui. Come dunque può reggere una dimostrazione che pretenda assegnarla?

2432. L'unico senso in cui può darsi la dimostrazione di una verità prima com'è quella della esistenza di Dio consiste a porre la mente umana nelle condizioni favorevoli a percepirne la luce e vederla con l'occhio della riflessione; poichè essendo quella una verità prima per supposizione e però in sè stessa indipendente da ogni altra, quando la si guarda e contempla nella propria sua luce, deve intendersi per sè stessa; quindi l'ufficio della dimostrazione in tal caso ben si rassomiglia a quello del telescopio nella visione degli astri, i quali si vedono per la luce onde brillano per sè medesimi, e il telescopio non fa altro che volger l'occhio a quegli astri e disporlo in modo acconcio a vederli. Egli è certo che gli astri come corpi luminosi son visibili per sè stessi, ma la loro visione non ha luogo se l'occhio non li guarda nella direzione in cui tramandano la luce loro: il telescopio ben disposto pone l'occhio in questa direzione e raccoglie su di esso in maggior dose la luce da quei corpi proveniente: allora questa luce fa il suo effetto nell'occhio del riguardante e produce il fenomeno della visione. Così pure fa la luce intelligibile delle verità prime nel fatto della cognizione: questa luce è circonfusa nel mondo spirituale, ma per vedere le verità che la tramandano dal loro seno bisogna che l'occhio della mente sia rivolto nella direzione in cui ella spandesi e ne riceva in sè maggior copia: a quest'uopo viene lo strumento psicologico della riflessione, cioè la dimostrazione ch'è una funzion riflessiva, la quale volge l'occhio della mente in una direzione per cui la luce delle verità prime si diffonde in maggiore abbondanza, per esempio, sopra alcune verità che stanno in rapporto diretto ed immediato od almeno delle altre più stretto con quelle, e giunge a farle vedere mentalmente, ossia intenderle.

2433. Ciò posto, esponiamo la dimostrazione della esistenza di Dio. La dimostrazione essendo un ragionamento inteso a dichiarare una verità mediante la sua relazione con un'altra più chiara di essa rispetto alla mente, suppone un principio il quale vuol essere

una verità necessaria ed universale se non assolutamente, almeno relativamente; e si distingue secondo la diversità di un tal principio in ontologica cosmologica e fisicoteologica. La prima si appoggia all' idea di Dio ossia dell' essere perfettissimo e comparisce nella scienza sotto il venerabile nome di S. Anselmo: ella può esporsi così. L'essere perfettissimo è quello di cui non può concepirsi altra cosa più perfetta; or questo essere ha un'esistenza reale, poichè se non esistesse realmente sarebbe men perfetto di un altro essere il quale oltre tutte le perfezioni di lui avesse pure la reale esistenza, essendo la realtà dell'esistenza una perfezione; dunque esiste Dio ch'è l'essere perfettissimo.

2434. Noi crediamo che tal dimostrazione è irrepugnabile, quando si ritiene l' idea di Dio esser convertibile con quella dell'essere perfettissimo; poichè l' essere perfettissimo dee contenere ogni perfezione possibile; or se egli non è realmente, non che contenere ogni possibile perfezione, non ne ha nè può averne veruna, poichè ciò che non è realmente è il nulla, e il nulla non ha nè può avere perfezione di sorta.

2435. Direte forse che l' essere perfettissimo contenuto nell' idea che forma il principio della dimostrazione ontologica è solo possibile e non reale? ma noi vi domandiamo: dove sussiste allora la possibilità del medesimo? voi certamente distinguete l' assoluta possibilità dal nulla assoluto, giusta l'insegnamento di tutte le scuole filosofiche: il nulla assoluto non è in alcun modo ed esclude ogni essere assolutamente, ma il possibile è in qualche modo, e però entra nella categoria dell' essere; che se poneste la identità del nulla col possibile, voi dicendo *essere possibile* direste *essere nulla*, ossia un'evidente contraddizione. Ciò posto, l'essere perfettissimo quando fosse solo possibile, dove sussisterebbe? in sè stesso o in altro essere reale? se in sè stesso, è un essere sostanziale, e poichè il possibile è necessario, questo essere sostanziale non potrebbe a meno di esistere, e però è reale; se in un altro essere reale, questo deve essere infinito, poichè infinito è il possibile; ma l' infinito è appunto l'essere perfettissimo; dunque l'essere perfettissimo è assolutamente reale, quando si concede che egli è possibile. Ma se si ammette la idea dell' essere perfettissimo, ammettesi ancora che egli è possibile; poichè il possibile è il pensabile, ed aver la idea di un oggetto importa che lo si pensi e però sia pensabile; dunque l' esistenza reale dell' idea dell' essere perfettissimo include veramente la reale esistenza di questo essere. Sicchè la dimostrazione ontologica della esistenza di Dio è irrefragabile.

2436. Si usa di opporre al valore di questa dimostrazione che noi possiamo ben concepire un monte d'oro, quantunque non sia realmente esistente; dunque dacchè l'essere perfettissimo può concepir-

si e però è possibile, non segue ch'egli esista realmente. La volgarità dell' obbiezione ci dispenserebbe dal pigliarla in seria considerazione; ma vogliamo discuterla per soddisfare anche a'volgari intorno ad un argomento importantissimo qual è una pruova della esistenza di Dio. La possibilità di un monte d'oro e di ogni altra cosa finita in generale non ha con la realtà della sua esistenza l' istessa connessione della possibilità dell' essere perfettissimo con la reale esistenza di lui; in fatti la possibilità come cosa concepibile ed attuabile suppone un essere intelligente e potentissimo il quale con la sua intelligenza e potenza infinita possa concepire ed attuare tutto ch'è concepibile ed attuabile; senza di che il possibile sarebbe impossibile, poichè una cosa si dice concepibile per il suo rapporto con un essere intelligente che la concepisca od almeno possa concepirla, ed attuabile per un altro suo rapporto con un essere dotato di forza sufficiente per attuarla; quindi siccome il possibile è infinito, così richiede un essere d' intelligenza e potere infinito. E quest' essere bisogna che sia realmente in atto, cioè esistente, poichè un essere che non esiste, certamente non agisce nè può agire; come dunque potrebbe concepire o concepirebbe qual cosa, essendo il concetto un' azione? e come potrebbe attuare ed attuerebbe ciò che ha concepito? dunque la possibilità dell'essere infinito ossia perfettissimo ha tale connessione con la sua reale esistenza che quella è inammissibile assolutamente senza di questa. Non è così della possibilità dell' essere finito com'è il monte d'oro; poichè la possibilità del finito come concetto attuabile di esso non ha per sua causa concipiente ed attuante il finito medesimo, sibbene l'infinito il quale è la sola causa efficiente di ogni finito; quindi la sola esistenza dell' infinito basta per spiegare la possibilità del finito. E questa possibilità non esige necessariamente l'esistenza reale del finito; poichè la reale esistenza del finito non è necessaria per ammettere la possibilità di esso la quale ben s' intende per la esistenza del solo infinito; quindi l'esistenza del finito non si può dimostrare per la sua possibilità come quella dell'infinito. Ciò mostra che la dimostrazione ontologica, detta altrimenti a *priori*, può cadere solo nella esistenza dell' infinito cioè di Dio e non mai in quella del finito o dell' essere creato.

2437. La dimostrazione cosmologica si fonda nel principio = il condizionale suppone l'assoluto = e può compendiarsi nel seguente raziocinio. Se esiste il condizionale, esiste pure l'assoluto; ma il condizionale esiste; dunque esiste l' assoluto. Or l'assoluto inteso con tutte le sue proprietà espresse dalle idee assolute per noi svolte dalla idea dell' Ente è Dio; quindi Dio esiste.

2438. Non vi è dubbio che il raziocinio esposto abbia il logico suo valore in modo che data la verità delle sue premesse la illazione n' è

irrefragabile. Ma noi chiediamo: d'onde mai dipende il logico valore del medesimo? certamente dal suo principio che ne costituisce la maggiore = il condizionale suppone l'assoluto =. Or bene, un tal principio è una relazione reale tra due idee come son quelle dell'essere condizionale e dell'essere assoluto; quindi non può sussistere senza la realtà di siffatte idee, poichè ogni relazione reale si apprende ne'suoi termini e per i suoi termini ove ha tutto il fondamento. Ciò posto, la dimostrazione cosmologica suppone che la mente umana apprenda l'essere assoluto e l'essere condizionale ad un tempo insieme col rapporto loro, e da questa apprensione muova nel suo raziocinio per esplicarla riflessivamente e portarla al grado di una cognizione scientifica; dunque essa non dà propriamente l'idea dell'assoluto che la mente già possiede. Se vuolsi negare assolutamente la preesistenza di tale idea nella mente umana per riconoscerne la origine dal solo raziocinio si cade in un assurdo; poichè allora bisogna ritenere come evidente un giudizio nel quale non si ha una delle due idee che vi entrano e però non si conosce nè può conoscersi il suo rapporto con l'altra; il che ripugna, stando la evidenza del giudizio nell'intelligibilità immediata del rapporto che intercede tra i suoi termini.

2439. Volete dire che l'idea dell'assoluto è somministrata alla mente umana dalla sola idea dell'essere condizionale? ma badate che voi non potete dire in sicurtà di aver l'idea di ciò che non intendete affatto e non potete affatto intendere; or voi convenite con noi nell'ammettere che il condizionale non s'intende nè può intendersi senza l'assoluto, poichè necessariamente lo suppone; dunque tanto è lungi che la idea del condizionale vi somministri la idea dell'assoluto che anzi non vi è possibile di aver quella senza questa.

2440. Sicchè o ritiensi l'idea dell'assoluto immediatamente percepita in sè stessa, e sarà allora possibile d'istituirvi un raziocinio; o vuolsi ripeterla dal raziocinio medesimo, e questo allora sarà impossibile, e si ridurrà ad un giuoco di parole. Ciò prova che ogni dimostrazione della esistenza di Dio è una dimostrazione ontologica od a *priori* quando abbia un logico valore, e però chi crede di poter rimuovere dalla scienza siffatto genere di dimostrazione deve rinunciare in buona logica a stabilire scientificamente quella sublime e fondamentale verità.

2441. La dimostrazione fisicoteologica poggia sul principio, l'ordine suppone l'ordinatore, e può formolarsi così: l'ordine suppone l'ordinatore; ma nel mondo vi è l'ordine; dunque esiste l'ordinatore del mondo, cioè Dio.

2442. Questa dimostrazione è la più agevole di tutte e colpisce pur la mente del volgo; ma non dà un'idea completa di Dio. Infatti essa prova solo che Dio esiste come ordinatore del mondo; ma Dio

n' è ancora il creatore. Or l'idea di questo attributo divino non emerge dall'idea dell' ordine; poichè puo bene intendersi che un essere intelligente e savio pigli ad ordinare una materia, quantunque non creata da lui; ed in vero noi troviamo che Anassagora Platone ed Aristotile han dato questa dimostrazione della esistenza di Dio, mentre professarono il dualismo, cioè l'errore per cui si tiene la materia come un essere *a sè* al pari di Dio e coeterna al medesimo,

2443. Inoltre questa dimostrazione non ci fa ravvisare l'unità assoluta di Dio; poichè non è impossibile che all'ordinamento di un lavoro cooperino di conserva più intelligenze distinte, le quali ne intendano tutte il fine, tutte ne conoscano e possedano i mezzi, e vedano le relazioni di questi con quello; in fatti la storia dell'arte discorre di alcuni scultori di Egitto nell'antichità i quali lavoravano ciascuno in particolare solamente qualche parte delle loro statue dopo che se n' erano comunicato il disegno, e quelle statue riuscivano perfette nel loro genere, quantuque non fosse stato un solo il loro artefice. Dunque Dio come ordinatore del mondo non apparisce assolutamente uno. Gli antichi sapienti furon tutti colpiti dall'aspetto dell'ordine mondiale; ma non tutti fecero professione di monoteismo, anzi le loro opere sono infette del veleno politeistico quasi nella maggior parte. Ciò dimostra col fatto l'insufficienza dell' argomento fisicoteologico a stabilire l' unità di Dio.

2444. Finalmente l'argomento suddetto non dimostra che Dio è infinitamente perfetto; poichè se Dio è contemplato solo come autore dell' ordine cosmico, il grado della sua perfezione deve argomentarsi dalla perfezione di quest'ordine, giusta il principio che l' eccellenza dell' effetto serve a giudicare del valore di sua causa; ora chi direbbe infinito in tutta la sua estenzione l'ordine del mondo? Forse il mondo creato da Dio contiene in sè tutta la possibile perfezione partecipabile agli esseri finiti mediante l' atto creatore? e non potrebbe Dio attuare al di fuori di sè stesso un maggior grado della perfezione contenuta nelle sue eterne idee? È vero che il mondo dicesi perfetto e può reputarsi ottimo quando lo si guardi in tutto il periodo del suo corso indefinito nel quale ognor progredisce e diventerà alla fine il più perfetto che sia possibile. Ma questa sua finale perfezione sarà pur finita qualunque sia il suo grado; dunque il mondo attuale non esprime tutta la perfezione possibile a cui può elevarsi il finito. Sicchè volendo farsi il concetto di Dio per la sola meditazione dell' ordine mondiale, non si riesce all'idea del vero infinito, la quale propriamente deve rappresentare Dio allo spirito umano.

2445. Conchiudiamo adunque che la miglior dimostrazione dell' esistenza di Dio è l' ontologica la quale muove dall'idea di Lui come essere infinitamente perfetto, ed ogni altra è incapace di supplir-

vi adeguatamente, e può raggiungere il suo intento solo a condizione che quella vi sia sottintesa.

## SVOLGIMENTO DELL' IDEA DI CREAZIONE.

**2446. Armonia delle idee assolute — 2447. Armonia delle idee relative: l'idea di creazione è relativa — 2448. Questa idea ne porge l'idea del possibile — 2449. L'idea di creazione dà pure le idee del tempo e dello spazio: derivazione di queste idee — 2450. Conformità della nostra dottrina a quella di Leibniz intorno alla natura delle medesime — 2451. Carattere relativo delle idee del tempo e dello spazio — 2452. Contraddizioni apparenti delle idee del tempo e dello spazio — 2453. Soluzione delle medesime — 2454. Dio contiene in sè il tempo e lo spazio senza essere nè successivo nè esteso: spiegazione di alcune frasi relative alle idee del tempo e dello spazio — 2455. Spiegazione dei modi del tempo — 2456. Spiegazione de' modi dello spazio — 2457. Idea dell'intervallo — 2458. Idea delle quantità infinitesimali.**

2446. Le idee assolute avendo un carattere obbiettivo e reale non si possono realmente distinguere dall'essere assoluto, dal quale in fuori tutto ha il carattere della contingenza; or l'essere assoluto è l'Ente, ossia Dio; dunque tutte le idee assolute appartengono a Dio, e s'incentrano nella sua assoluta unità. Or noi abbiam veduto come le stesse idee si connettono all' idea di Dio considerato com'essere da sè ed assoluto, in modo da potersene esplicare a tutto rigore di logica; dunque non vi ha dubbio intorno all'armonia delle idee assolute.

2447. Simigliante armonia si scorge pure nelle idee relative; poichè queste ancora si rannodano ad un' idea prima e fondamentale, cioè all'idea di creazione. Infatti considerate un poco la idea di creazione: questa è un' idea relativa, poichè non è intelligibile per sè stessa, ma il diviene mediante il suo rapporto con un'idea assoluta, qual' è l' idea dell'Ente; dunque bisogna in tal rapporto contemplarla per intenderla in tutta quella estensione che è accessibile alla nostra intelligenza.

2448. In siffatta contemplazione noi vi ritroviamo pria di tutto l' idea del possibile; poichè la creazione essendo un'azione dell'Ente non può a meno di essere perfetta, quando l' Ente è perfettissimo nell' operare al pari che nell' essere; dunque ha il suo termine. Questo termine è la cosa creata, ossia la cosa che riceve la sua esistenza dall' azione creatrice; e come tale, è contingente, poichè l'azione creatrice è liberissima nel suo principio ch'è l'Ente, il che vuol dire che la cosa creabile può concepirsi che sia crea-

la o pur nol sia ad arbitrio del Creatore. Ma quantunque l'Ente potesse non crearla, ella però è ab eterno concepita da Lui ed è sempre effettuabile per la sua infinita virtù o potenza; talchè l'idea di creazione somministra l'idea di una cosa concepibile ad un tempo ed effettuabile. Or non è questa la idea del possibile? Tale idea è eterna, poichè è un concetto dell'Ente stesso, al quale la eternità essenzialmente conviene; necessaria, poichè non può a meno di essere concepita dall'Ente; ed infinita, perchè l'Ente concepisce tutto ciò ch'è concepibile da una intelligenza infinita nella sua forza ed estensione. Nè ciò ripugna al carattere relativo che noi riconosciamo nell'idea del possibile; poichè un tal carattere importa che l'idea del possibile suppone un'altra idea, senza la quale è inammissibile: or se voi non ammettete l'idea dell'Ente il quale possa concepire ed attuare ciò che concepisce, vi manca ogni ragione per riconoscere qual cosa di possibile. Il possibile considerato in sè stesso è un concetto, e senza una mente che il concepisca è un assurdo: questa mente non è la umana, poichè niun concetto di questa è eterno necessario ed infinito com'è il possibile, sibbene è la mente divina; quindi siccome la mente divina è reale assolutamente, così l'idea del possibile suppone l'idea del reale assoluto, e però si dice relativa.

2449. Dall'idea di creazione derivano due altre idee relative, cioè le idee del tempo e dello spazio. A vederlo riflettete che il termine estrinseco della creazione essendo contingente, ammette in sè stesso la moltiplicità e la finitezza: stante la prima di queste sue proprietà noi possiamo ben concepire la esistenza simultanea di molte creature la quale suol dirsi coesistenza; e per la seconda intendiamo che le creature hanno un cominciamento nell'esistere e possono esplicare le loro ingenite forze in una serie di atti l'un dopo l'altro, e però soggiacciono alla successione; or la coesistenza e la successione essendo maniere di essere del reale contingente partecipano alla sua natura, e però ammettono al par di esso la semplice possibilità; quindi nascono le idee dello spazio e del tempo le quali consistono nella possibilità della coesistenza e della successione.

2450. Leibniz definisce altrimenti queste idee, dicendo che il tempo è l'ordine de'successivi, e lo spazio l'ordine de'coesistenti, nozione da noi già data nella logica. Ma questa definizione è compresa nell'altra qui assegnata; imperocchè la possibilità della coesistenza e della successione non si restringe all'esistenza pura e semplice degli esseri coesistenti e successivi, ma estendesi ancora alle loro relazioni, le quali se sono attuate in tali esseri in modo finito e contingente conforme alla loro natura, voi ben intendete che possonsi considerare pur come possibili; or l'ordine è il sistema delle relazioni per cui le cose si rannodano insieme; quindi lo spazio ed

il tempo come possibilità della coesistenza e della successione, contengono l'ordine degli esseri coesistenti e successivi.

2451. Queste idee sono relative, poichè ne suppongono delle altre senza le quali riuscirebbero inintelligibili; infatti suppongono l'idea dell'Ente, la quale è la condizione essenziale di ogni possibilità, non che le idee di coesistenza e di successione, le quali sono i termini in cui la possibilità medesima propriamente cade.

2452. Insistendo sopra un tal carattere di relazione possiam risolvere le gravi difficoltà che sonosi affacciate alla mente de' filosofi quando han meditato sulle idee del tempo e dello spazio. Ei vi ha chi crede trovare queste idee gravide di contraddizioni, poichè vi scorgono proprietà ripugnanti tra loro; infatti il tempo e lo spazio sembran di non ammettere in sè un cominciamento ed un termine, ed in generale escludere ogni limite; poichè dove fissate voi il principio e la fine del tempo? da qual punto volete incominciare e in qual punto finire lo spazio? la mente concepisce sempre un *prima* innanzi a quell'istante ove sembra a voi di cominciare il tempo, e un *dopo* dietro a quello a cui vi pare che si arresti; dunque il tempo è eterno. Ma nel tempo vi ha successione, e la successione include un cominciamento dell'esistenza, nè esclude il termine di questa; dunque il tempo avrebbe e non avrebbe insieme un cominciamento ed un termine in sè stesso. E non è questa una contraddizione palpabile? In rapporto allo spazio, dove ponete voi il suo limite? questo limite, se è reale, è certo un essere e però un corpo od uno spirito, non vi essendo altra categoria di esseri dal corpo e dallo spirito infuori; ma un corpo non può limitare lo spazio, poichè esso come esteso è sempre in uno spazio; quindi vi possiam dimandare: qual è il limite dell'altro spazio occupato dal corpo? forse un altro corpo? ma quest'altro corpo essendo ancora in uno spazio vi presenta la stessa difficoltà del primo; quindi rinunciate al pensiere che lo spazio sia limitato da un corpo. Direte che egli sia limitato da un altro spazio maggiore? ebbene quest'altro spazio maggiore ha pure il suo limite? e qual è questo limite? finchè vi restringete allo spazio ed al corpo, vi è impossibile di assegnare il limite dello spazio. Direte finalmente che lo spazio ha per limite uno spirito? ma lo spirito è inesteso e non può comprendere ossia racchiudere in sè stesso alcuno spazio; quindi vi è forza il concludere che lo spazio non può avere alcun limite e però è infinito. Ma d'altronde voi ben intendete che lo spazio contiene in sè la estensione, e però è moltiplice e finito; talchè lo spazio sarebbe ad un tempo infinito e finito. E non è questa un'altra contraddizione palpabile? Dunque le idee dello spazio e del tempo sembrano contraddittorie.

2453. Ma le proposte difficoltà nascono da una confusione di idee, e se voi ritenete la natura dello spazio e del tempo nel modo che si

è definita da noi, le vedrete agevolmente svanire. Ei bisogna ben distinguere la successione dal tempo, e la estensione dallo spazio, poichè l'una non può immedesimarsi coll'altro, come supponesi nella obbiezione; infatti la successione non è il tempo propriamente, ma una esterna determinazione del medesimo; poichè il tempo è una possibilità od una idea la quale non può confondersi con le sue esterne espressioni. L'idea è sempre nella mente in cui risiede e quando la si esprime al di fuori, non perde nulla e conserva la sua essenza con tutte le sue proprietà: la sua esterna espressione ha un'essenza diversa, e non vi è materialmente e sostanzialmente contenuta, ma solo eminentemente. Ciò apparisce nella parola esterna la quale è una espressione dell'idea concepita dalla mente; poichè siffatta parola non è nè l'idea nè il concetto della mente, non è contenuta materialmente nell'una o nell'altro, nè gli contiene in sè stessa al modo medesimo, essendo l'idea e il concetto delle cose un intelligibile, e la parola un sensibile: intanto la parola esprime il concetto e l'idea, e dal suo carattere espressivo trae tutto il suo valore. Così pure la successione è in ordine al tempo; poichè il tempo come una possibilità è un'idea od un concetto della mente di Dio, e però è infinito ed eterno al pari di lui; la successione poi come una sensibile manifestazione od espressione esteriore del tempo è una cosa del tutto diversa dal concetto divino, esiste fuori della mente divina e nelle cose create da Dio; quindi è finita e può avere un cominciamento ed un fine della sua esistenza al pari di ogni cosa finita. Sicchè possiam dire senza ombra di contraddizione che il tempo è infinito, quantunque la successione abbia la finitudine per suo carattere essenziale. Il limite della successione è assegnabile, poichè ella cominciò nell'istante in cui Dio si manifestò al di fuori di sè stesso nell'atto della creazione, e cesserà nell'altro ove il mondo degli esseri intelligenti e creati passerà all'esistenza immanente della vita futura nel cielo; talchè la cosmogonia e la palingenesia sono i due termini tra cui la successione è racchiusa. L'istesso è a dire dello spazio e della estensione; poichè la estensione non è propriamente lo spazio, siccome l'una e l'altro sono intesi da noi giusta il sentimento delle scuole ontologiche; ma lo spazio è una possibilità od un'idea la quale risiede nella mente divina; quindi non ha principio nè fine ed è infinito al pari del tempo; la estensione poi è la estrinseca attuazione di questa possibilità ed idea, ed ha un limite preciso in sè stesso, poichè è racchiusa nella serie delle creature coesistenti; la quale è certamente finita, quantunque il numero de' suoi termini atteso la sua grandezza superiore alla nostra virtù intellettiva sia inassegnabile a nostro rispetto. La estensione non è contenuta materialmente nello spazio, come parte nel tutto, nè lo spazio contiensi nella estensione all'istesso modo; ma l'una è con-

tenuta nell'altro come la creatura nel Creatore, cioè eminentemente, in quanto che lo spazio comprende in sè tutta la realtà dell'estensione con una perfezione ed in un grado infinitamente maggiore; quindi non ripugna che sia la estensione finita e lo spazio infinito.

2454. Da ciò si vede come il tempo e lo spazio ponno essere in Dio senza che Dio perciò diventi successivo ed esteso, siccome parea al Galluppi nella sua critica della dottrina di Clarke intorno allo spazio ed al tempo; e s'intende ancora la immagine con la quale alcuni filosofi ci rappresentano Dio, cioè il cronotopo che vuol dire il tempo e lo spazio nella loro unità ideale e sussistente. In questo aspetto Dio è il centro *in cui si appunta ogni ubi ed ogni quando* al dir del poeta, e può ben dirsi una sfera intelligibile avente da per tutto il suo centro e in nessun luogo la sua circonferenza secondo la espressione squisitamente filosofica di S. Bonaventura nel suo *Itinerario;* poichè Dio è l'essere in cui sussiste lo spazio ed il tempo a' quali si rapporta l' *ubi* ed il *quando*, ed il centro della sfera è il punto infinitamente semplice ossia il punto matematico dal quale ha origine tutta la estensione rappresentata dalla circonferenza della sfera medesima, sebbene non contenga in sè stesso estensione di sorta; perciò la sua estensione non ritrovasi in alcun luogo. Noi crediamo che siffatte dichiarazioni delle idee del tempo e dello spazio bastino a sfuggire le contraddizioni onde parean gravide secondo le difficoltà sovraesposte.

2455. Il tempo e lo spazio ci presentano delle dimensioni e de' modi, come sono il presente il passato e il futuro nell'uno, e la linea la superficie e il solido nell'altro. A ben concepire questi modi osserviamo che il tempo si può considerare obbiettivamente in se stesso, e subbiettivamente in relazione con lo spirito e la natura: nel 1.° rispetto esso è uno e semplice e costituisce l'eterno ch'è un continuo presente; nel 2.° poi è vario e moltiplice, poichè il presente a nostro riguardo è ciascun momento in cui viviamo; or i momenti della vita passano e si succedono l'uno all'altro con perpetua vicenda; quindi ciascun di essi sarà passato o fu avvenire, tranne il primo che non fu mai futuro, e l'ultimo che non sarà mai passato. Da ciò apparisce che la differenza de' modi del tempo è relativa, non già assoluta, e nasce dal rapporto del tempo con la successione.

2456. Considerando lo spazio in rapporto con la estensione notiamo che l'elemento della estensione è il punto come forza produttrice della medesima: questa forza esplicandosi mercè il moto si proietta fuor di se e genera la linea, la quale alla sua volta muovendosi lateralmente genera la superficie, come la superficie movendosi su e giù produce il solido; quindi le dimensioni dello spazio nascono dal suo rapporto con la estensione.

2457. Gl' istanti del tempo ed i punti dello spazio suppongono l' intervallo che li distingue ed unisce insieme: questo intervallo è il continuo che sottostà al discreto e consiste nella virtù infinita della creazione la quale non pure dà l' esistenza alle cose successive ed estese, ma le collega eziandio e le ordina con vari rapporti.

2458. La virtù creatrice come infinita è inesauribileed indestruttibile nei suoi effetti; quindi ci dà le idee dell' infinito di grandezza e di parvità, ossia dell' infinitamente grande e dell' infinitamente piccolo che costituiscono le quantità infinitesimali. Sicchè tutte le idee matematiche nascono dall' idea di creazione.

---

## CONTINUAZIONE E FINE DELLO SVOLGIMENTO DELL' IDEA DI CREAZIONE.

2459. Derivazioue dell' idea del vero: il vero assoluto considerato in sè stesso non ha alcun carattere relativo — 2460. Ma apparisce con tal carattere venendo in rapporto con la mente umana — 2461. Questa sua idea nasce dall' idea di creazione—2462. L' istessa origine ha l' idea del vero relativo—2463. Idea del bello: essa consta di un elemento intelligibile e di un elemento sensibile — 2464. L' uno e l' altro elemento vien dato allo spirito: lavoro che questi fa su di essi — 2465. Derivazione dell' idea del bello dall' idea di creazione — 2466. Idea del sublime: essa ha la medesima origine dell' idea del bello — 2467. Dio è bello e sublime — 2468. Idea del bene, e sua divisione — 2469. Derivazione di questa idea dall' idea di creazione — 2470. Idea di legge, e sua dichiarazione — 2471. Connessione di questa idea con quella di dritto e di dovere — 2472. Rapporto logico tra le idee di dritto e di dovere, e loro derivazione dall'idea di creazione — 2473. L'istessa origine ha l'idea di legge — 2474. L' idea di creazione è dunque la sorgente di tutte le idee qui esposte — 2475. Armonia delle idee relative.

2459. La idea di creazione ci somministra altre idee relative come son quelle di vero di bello di bene di dritto di dovere e di legge, le quali son tutte idee di rapporto, e però si rannodano intorno all' idea di creazione che esprime il rapporto primo e fondamentale tra le due categorie di esseri cioè dell' Ente e dell' esistente. Nella logica abbiam mantenuto giusta il sentimento di tutti gli ontologi che il vero è l'essere in quanto è conosciuto, e l'abbiam distinto in assoluto e relativo secondo che assoluto o relativo è l'essere il qual si conosce. Il vero assoluto sussiste in sè stesso indipendentemente dallo spirito umano; poichè l'essere assoluto come quegli ch'è infinitamente intelligibile ed intelligente conosce pienamente sè stesso; dunque è il vero assoluto, cioè l'essere assoluto il quale conosce sè stesso assolutamente. Questo vero è eterno, ed era anche prima che esistesse lo spirito umano, poichè l'essere as-

soluto conosce ab eterno e pienamente sè stesso ; laonde per questo rispetto il vero assoluto esclude ogni carattere di relatività. Nè osta che il vero abbia un rapporto con una mente, poichè nell'essere assoluto l'oggetto conoscibile e il soggetto conoscente son tutt'uno e il medesimo, essendo egli un atto semplicissimo.

2460. Ma il vero assoluto può ancora considerarsi rispetto allo spirito umano; poichè questi conosce pure l'essere assoluto, il quale è però il vero anche in ordine a lui, ed è il vero assoluto. In fatti l'essere assoluto non si altera un nulla quando è conosciuto dallo spirito umano; dunque serba la sua assolutezza anche quando è oggetto della cognizione dell'uomo,ossia viene in rapporto con la mente dell'uomo; e poichè egli per tal rapporto si denomina il vero, ne segue che vi ha eziandio il vero assoluto per lo spirito umano.

2461. Or l'essere assoluto ponesi in relazione con l'uomo mercè l'atto creativo, poichè mediante quest'atto il fa esistere con tutte le facoltà onde lo scorgiamo fornito, ed il regge e sostiene in tutto il periodo della sua esistenza ; dunque l'idea del vero assoluto rispetto alla mente umana rampolla ancor dall'idea di creazione. Anzi la cognizione che ha l'uomo del vero suddetto è un puro effetto dell'azione creatrice di Dio; poichè l'intelligenza dell'uomo è creata come tutto il suo essere, e non può a meno di essere creato il primo suo atto sostanziale e immanente il quale ne costituisce proprio la natura ; ma in quell'atto la umana intelligenza trovasi appunto in relazione immediata coll'essere assoluto come suo creatore, e conoscendo allora non conosce propriamente che Lui e per Lui; talchè la prima cognizione dell'uomo ha per suo oggetto e causa immediata l'essere assoluto. Se dunque tal essere in quanto è oggetto di cognizione è il vero assoluto, se l'atto primo e sostanziale costituente la intelligenza dell'uomo è un puro effetto dell'azione creatrice di Dio, bisogna convenire che la idea del vero assoluto per l'uomo sorge dall'idea di creazione.

2462. L'istessa sorgente ne porge la idea del vero relativo ; infatti questo vero consiste in un essere relativo o finito in quanto è conoscibile ; or l'essere finito è conoscibile in quanto è, ed egli è in quanto è creato; dunque l'essere relativo o finito è conoscibile in quanto è creato ; e ciò vuol dire che dall'idea di creazione procede la idea del vero relativo. Sicchè la idea del vero in generale, che si estende ad ogni sorta di vero, ha la sua origine dall'idea di creazione.

2463. Il bello è un'idea od un vero incarnato in una forma sensibile sotto la quale si mostra pieno di movimento e di vita ed è capace di eccitare nell'animo un diletto purissimo; quindi consta di due parti integranti strette insieme con nodo indissolubile ed intimo a segno da formare una unione individua: la 1. parte od ele-

mento è l'idea od il vero, cioè l'intelligibile; la 2. è la forma o l'espression dell'idea, cioè il sensibile. Questi due elementi sono eterogenei per loro natura, e l'uno non è parte dell'altro; essi hanno ancora proprietà differenti, poichè l'intelligibile, assoluto o relativo che sia, è sempre obbiettivo, mentre il sensibile è subbiettivo; l' intelligibile è al di fuori dello spirito umano, e il sensibile è dentro di esso, consistendo in una modificazione del medesimo. Nondimeno i suddetti elementi si sposano insieme e costituiscono un'entità individuale senza contraddizione veruna: nel loro connubio mantengono ognuno la propria natura ponendosi in un rapporto in cui riman salva la loro natural dignità; poichè l'intelligibile in quell'unione individua sovreggia il sensibile e n'è come l'anima e il principio vivificante, ed il sensibile è come un corpo il quale costituisce una materia atta a ricevere in sè l'azione dell'idea e farne brillare la luce per la varietà de' colori in cui la rifrange e riflette quando viene ad agire su di essa.

2464. Or questa unione ha pur la sua origine dalla virtù creatrice di Dio. Ed in vero, gli elementi del bello sono ambedue dati allo spirito umano: ciò è evidente rispetto all'intelligibile ch'è tutto obbiettivo ed è solo conosciuto dall'uomo; in quanto al sensibile, neppure vi è dubbio, poichè esso consiste nelle sensazioni; or si può mai dubitare che le sensazioni non siano meri prodotti dello spirito umano? e non è questi passivo in tutte le sue sensazioni? non è vero che le sensazioni nascono in lui durano e cessano suo malgrado? L'unica azione dello spirito sopra l'intelligibile ed il sensibile che entrano nella composizione del bello è una specie di trasformazione che egli porta su ciascuno di essi, rimovendolo un poco dalla propria natura, ed accostandolo a quella del suo contrario; ed è ancora una vita ed un movimento ch'egli dà all'individuo nascente dalla loro unione. Imperocchè l'intelligibile, specialmente l'assoluto, è scevro di ogni elemento sensibile, non è ristretto da' limiti dello spazio e del tempo, è in una luce pura e serena, è impassibile e immobile e superiore alle vicende della vita mondiale; e d'altra banda il sensibile non ha in sè stesso alcun ideale carattere, ha contorni determinati e precisi, è fugace e passeggero, è come un'ombra vana, sfornita di significazione, la quale dopo avere in qualche guisa modificato lo spirito sparisce del tutto, non lasciando di sè alcun durevole vestigio. Ma sotto l'azione della fantasia tutto cangia, poichè l'intelligibile discende dall'altezza della sua regione, si muove nello spazio e nel tempo, splende di una luce mista alle tenebre, sente il poter degli affetti, e vive una vita torbida e tempestosa nel mondo; ed il sensibile perde i suoi contorni e finimenti, acquista un carattere espressivo, diviene permanente e durevole, ed elevasi infino alle region delle idee.

2465. Ma credete voi che siffatto lavoro sia una semplice e pura azione dello spirito umano? è questi l'unico e vero autore di quel connubio tra l'idea e la forma il quale propriamente dà origine al bello? Interrogate gli artisti che sono testimoni autorevoli nell'attuale quistione: ei vi dicono di agire sotto la ispirazione di un Nume interiore il quale non soggiace all'arbitrio loro, ma solo fa a quando a quando sentire ad essi la sua azione potente; per un effetto della sua azione ei muovonsi al lavoro, e pel suo impulso continuato il proseguono e conducono al termine quasi fatalmente ed istintivamente senza averne coscienza; quindi è che dopo al contemplar l'opera loro restan sorpresi della sua inaspettata bellezza, e se li richiedete del perchè e del come nella condotta del lavoro vi rispondono a guisa di un uom che nulla ne intende. Or quel Nume interiore è la virtù creatrice dell'Ente la quale presiede all'immaginazione dell'uomo nel modo istesso che a tutte le altre forze finite che sono cause seconde: ella dopo aver stampato nella intelligenza di lui la immagine dell'idea e cooperato con le cause produttrici delle sensazioni attua ancora la virtù immaginativa premovendo l'azione di lei ed accompagnandola con la sua azione immanente infino al compimento dell'opera; talchè questa nella sua parte maggiore debbe ascriversi alla forza creatrice di Dio. E ciò vuol dire che la idea del bello deriva dall'idea di creazione.

2466. All'idea del bello rannodasi la idea del sublime, il quale pur consta di un intelligibile e di un sensibile congiunti insieme a segno da formare un'unione individua; se non che l'intelligibile del sublime è assoluto e infinito, mentre l'altro del bello è per lo più relativo e finito. Ma il lavoro estetico onde trae la sua origine è tutto simile a quello da cui il bello deriva; quindi non è mestieri d'intrattenerci a dimostrare che l'idea del sublime sorge ancora dall'idea di creazione.

2467. Si chiede da' filosofi se Dio sia bello e sublime propriamente parlando, siccome è vero e buono. Riflettendo sulla natura del bello e del sublime noi possiam rispondere affermativamente a tal quistione, poichè il bello e il sublime consiste in una idea che si esprime sensibilmente, e però consta di un elemento intelligibile e di un altro sensibile, il quale non fa parte del primo, ma gli è estrinseco e serve solo a rappresentarlo alla mente dell'uomo; or Dio è l'essere ideale intelligibile il qual si mostra sensibilmente allo spirito umano nel teatro del mondo; dunque è bello e sublime. Dio inoltre nella sua azione esteriore, si appalesa come amante, poichè Egli crea gli esseri intelligenti e liberi per farli partecipi del suo bene infinito, e spiega il più ardente affetto verso loro mercè le cure della sua provvidenza; quindi ci apparisce come il vero padre degli uomini. Or l'amore non è bello di sua natura, e la maggior bel-

lezza non risplende nell' amore? Dio infine è pietoso e clemente, poichè s' intenerisce alle miserie degli uomini e lor perdona le colpe seguite dal pentimento. Egli incarnato nel Cristo compie il più gran sacrificio per redimere l' umanità dal peccato, poichè soffre per altrui bene un dolore infinito. Or non è questo il più alto esempio del sublime morale? Manteniamo adunque che Dio è bello e sublime a un tempo, propriamente parlando, giusta la dottrina di Platone e S. Agostino.

2468. Questa idea ne porge anche la idea del bene; e per fermo il bene è l' essere in quanto è fine, cioè oggetto e scopo di una tendenza e cagion di piacere quando lo si raggiunge; quindi le scuole il definiscono concordemente *un oggetto appetibile e godibile*. Esso distinguesi in assoluto e relativo, secondo che assoluto o relativo è l'essere che si appetisce e vuol godersi: il 1. è infinito ed universale, e il 2. particolare e finito; quindi siccome il finito sotto ogni aspetto suppone l'infinito ch'è la sua causa la sua ragione ed il suo fine, così il bene relativo suppone il bene assoluto ed in ordine ad esso ha la ragione di mezzo. Per tal motivo quando dicesi il bene generalmente, vuolsi intendere propriamente il bene assoluto.

2469. Or l' idea di questo bene procede dall' idea di creazione; poichè Dio ch'è l'unico e solo essere assoluto, mediante la creazione si costituisce come oggetto di tendenza per l'arbitrio umano, ed il trae a sè stesso con un' azione continua ch' è l'istessa azione creatrice: l' arbitrio umano può goderlo soltanto col secondarne l' impulso liberamente, finchè dura il suo stato di prova limitato alla sua esistenza sopra la terra; poichè Dio come essere perfettissimo è la sola sorgente di ogni vero piacere, ed anche quando egli passa all'altra vita nel cielo, il suo godimento sarà l'effetto dell' azione sovrannaturale di Dio ch' è sempre un' azione creatrice, essendo l'azione divina assolutamente una e semplicissima. Se nonchè allora egli ne seguirà fatalmente l' impulso.

2470. Questa idea del bene considerata in relazione con l' arbitrio umano vivente nello stato di prova, ci somministra l'idea della legge. Infatti la legge è un comando autorevole ed obbligatorio: un comando, cioè un atto che s' impone altrui con l'intenzione diretta che sia adempiuto; autorevole, in quanto viene da un superiore in cui la ragione riconosce la facoltà di comandare; ed obbligatorio, come quello a cui ragionevolmente si deve ubbidire. Quindi l' idea di legge ne presuppone due altre, quali sono quelle di dritto e di dovere.

2471. Imperocchè il diritto è la facoltà di comandare secondo ragione, ed il dovere è la ragionevole necessità di ubbidire; or contemplando Dio e l'uomo in relazione tra loro, trovasi il primo nella condizione di diritto, ed il secondo in quella di dovere; poichè

Dio come causa prima ed assoluta dell' uomo gli è essenzialmente superiore; dunque ha beno a ragione la facoltà di comandargli, e l'uomo ha il dovere di ubbidirgli. Oltre ciò Dio ha in sè stesso ad un grado infinito tutti gli altri titoli di un imperio legittimo, essendo fornito di somma bontà di somma sapienza e di sommo potere; dunque non può negarsi il dritto in Dio ed il dovere nell'uomo.

2472. Ma qual è prima, il dritto o il dovere? è il dritto che figlia il dovere, o è il dovere che figlia il dritto? Essendo il dritto in Dio e il dovere nell'uomo, non vi ha dubbio che il dritto figli il dovere; poichè Dio è logicamento ed ontologicamente anteriore all' uomo sotto ogni rispetto; dunque il dritto come una prerogativa di Dio antecede al dovere ch'è una condizione dell'uomo. E non pur gli antecede, ma il pone ancora e lo crea; poichè la ragion del comando ove fondasi il dritto di Dio non è fuori di Lui, ma gli è essenziale, consistendo nella sua natura di essere supremo; per contrario il dovere essendo una condizione dell' uomo è creato nell' uomo con tutto il suo essere per l'azione imperativa di Dio ch'è il dritto essenziale. Quindi le due idee di dritto e di dovere nascono ancora dall'idea di creazione.

2473. Or dalle medesime idee discende l'idea della legge; poichè avendo Dio il dritto di comandare e l'uomo il dovere di ubbidire, è evidente che il comando divino è autorevole ed obbligatorio per l'uomo, cioè ha per l'uomo la ragione di legge; dunque la idea della legge mediante le altre due di dritto e dovere emana dall'idea di creazione.

2474. Sicchè la idea di creazione è il germe da cui si svolgono le idee relative dello spazio del tempo del vero del bello del bene del dritto del dovere e della legge.

2475. Niuna di queste idee può isolarsi dalle altre, ma forman tutte una bella armonia; infatti abbiam veduto come le tre ultime s'intrecciano insieme a segno che l'una include le altre in sè stessa e senza le medesime riesce inintelligibile. Ciò accade ancora delle altre antecedenti; poichè il vero è un elemento integrale del bello e convertesi col bene dal qualo si differenzia per un solo rispetto; e per fermo Dio non può essere oggetto di tendenza per l'arbitrio dell'uomo, se questi non l'apprenda come suo principio e suo fine; quindi se l'essere in quanto è appreso e conosciuto forma il vero, e in quanto è oggetto di tendenza il bene, ne segue che il bene si connette col vero. E col bene si connette ancora la legge, poichè Dio nella sua legge non può altro comandare che il bene, essendo Egli la bontà sostanziale ed assoluta. Finalmente il tempo e lo spazio dipendon pure l'un dall'altro e rannodansi al vero al bello al bene al dritto al dovere ed alla legge. Ed infatti la estensione suppone il

numero, poichè essa è moltiplice; ed il numero suppone la successione, nascendo dall'addizione successiva della unità; quindi lo spazio, come possibilità della estensione suppone il tempo consistente nella possibilità della successione. Inoltre il tempo e lo spazio come due possibili si attuano mercè l'azione creatrice dalla quale e rumpe il successivo e lo steso; onde possiam dire col Gioberti che essi consistono nella possibilità della creazione ; or la creazione è per l'uomo la condizione essenziale all'apprensione di qualsiasi idea, e tutto che egli può apprendere, l'apprende per la possibilità della medesima ; dunque il vero il bello il bene il diritto il dovere e la legge che suppongono il rapporto di creazione, s'intendono in relazione con lo spazio e col tempo, e però tutte le idee relative si connettono insieme con bella armonia.

---

## SVOLGIMENTO DELL' IDEA DI ESISTENTE.

**2476. L' idea di esistente è relativa e contiene in sè altre idee somiglianti — 2477. Derivazione delle idee del contingente e del finito — 2478. Derivazione delle idee di causa e di effetto — 2479. Distinzione della causa assoluta e della causa relativa — 2480. Distinzione di altre specie di cause — 2481. Queste specie di cause non trovansi ugualmente nell' Ente e nell' esistente: l' Ente non è causa materiale, bensì l' esistente — 2482. L'Ente e l'esistente han la ragione di causa formatrice, ma in modo diverso — 2483. L' istesso è a dire della causa efficiente — 2484. e della causa finale — 2485. Derivazione delle idee di sostanza e di modo — 2486. Il carattere sostanziale trovasi ancora nell' Ente, ma in guisa diversa che nell' esistente — 2487. Assurdità del panteismo che riconosce solo nell' Ente il carattere sostanziale — 2488. Derivazione dell' idea di spirito — 2489. Questa idea conviene anche all' Ente, ma in un grado infinitamente superiore — 2490. Derivazione dell' idea di corpo — 2491. Idea della natura e del cosmo — 2492. e 2493. Idea dell' universo — 2494. La sua armonia viene espressa dalla formola ideale.**

2476. L' idea di esistente è relativa al par di quella di creazione, poichè non può intendersi per sè stessa, ma intendesi soltanto per l' idea dell' Ente e di creazione; ed è pure un germe che in sè contiene molte idee relative onde abbisogna la scienza umana.

2477. Riflettendo in fatti sulla natura dell' esistente il quale costituisce il termine estrinseco dell'atto creativo dell'Ente, noi ritroviamo che egli esiste perchè l'Ente il pone ossia il produce dal nulla; quindi l'esistente non ha in sè stesso la ragione del suo essere, e può ben concepirsi ch' ei non sia , cioè è un essere contingente. Inoltre ricevendo il suo essere dall' Ente, l'esistente non può esse-

re infinito; poichè l'infinito ha tutto l'essere possibile o l'ha in atto e in grado supremo; or quegli che ha attualmente ed assolutamente tutto ciò che si può avere, non può nulla ricevere da altro essere; altrimenti sarebbe e non sarebbe al tempo stesso attualmente tutto ciò che può essere ; dunque l' esistente non ha tutto l'essere, ma partecipa solamente dell' essere ossia è un essere finito. Sicchè le idee del contingente e del finito derivano a fil di logica dall' idea di esistente.

2478. Questa idea ci porge ancora le idee della causa dell'effetto della sostanza e del modo. Imperocchè l'effetto è l'essere che riceve la sua esistenza da un altro essere il quale a suo rispetto si dice causa; siccome dunque l'esistente ha il suo essere dall'Ente mercè l'atto creatore, così è un vero effetto. Non vi è dubbio che l'esistente sia ancora una causa, poichè egli ha un'attività propria la quale si svolge in una serie di atti più o meno estesa ; ma è tale in rapporti differenti. Ed in vero l'esistente ha vari rapporti: quando lo si guarda in rapporto con l' Ente , è del tutto passivo, ripugnando che egli possa produrre qual cosa nell' Ente, poichè questi per la sua infinità ed assolutezza è indipendente dall'azione di ogni altro essere ; dunque l'esistente in rapporto all'Ente ha la sola ragione di effetto. Ma in rapporto ad altri esseri egli può avere ed ha realmente la ragione di causa ; poichè gli altri esseri diversi e distinti dall' Ente son tutti finiti , e per la loro finitezza non bastano a sè stessi, ed invece han mestieri del concorso favorevole degli altri per esplicare la loro ingenita energia. Considerate in fatti l'uomo l'animale il vegetabile il minerale a cui riduconsi tutte le specie degli esseri del nostro pianeta: voi vedete che ognun di essi ha bisogno dell'azione degli altri per conservarsi nella sua esistenza, e progredire ; dunque ognuno di questi esseri riceve in sè l' azione degli altri , e fa agli altri eziandio sperimentare la sua azione. Or che altro si esige per dirsi che l'esistente abbia ragion di causa?

2479. Se non che la ragion di causa nell'esistente dista le mille miglia da quella dell'Ente; poichè l'esistente riceve dall'azione dell'Ente tutto il suo essere e tutti i suoi modi, ma dall' azione degli altri esseri ha solo una condizione per esplicare la sua ingenita virtù. Quando p. e. il corpo agisce sullo spirito , e produce in lui delle sensazioni piacevoli o dolorose, non crediate che tali sensazioni sian qualche cosa che il corpo abbia in sè stesso e comunichi allo spirito quando vi agisce ; poichè le sensazioni son proprie solo degli esseri senzienti e fuor di essi non esistono; dunque il corpo non le ha in sè stesso , nè le trasmette allo spirito, ma operando su di questo pone in lui una condizione nella quale la naturale attività dello spirito è modificata in quel modo che si denomina sensazione. Inoltre l'esistente per la sua condizione di creatura è positi-

vamente sostenuto nell' essere e nell' operare dall' azione creatrice dell'Ente la quale è continua. Talchè l'operazione dell'esistente ha due cause reali e positive: la 1. è l' attività creatrice dell'Ente e la 2. è l'attività dell'esistente medesimo: questa nel suo agire dipende da quella, poichè ha un bisogno indispensabile dell' impulso di lei, e non fa propriamente che seguirlo o ripugnarvi secondocchè è fatale o pur libera; ma quella è del tutto indipendente, è la prima ad operare, e tutto che di reale e positivo scorgesi nell'effetto, è proprio di lei. Ad indicare questa notabile varietà nella ragione di causa che si attribuisce all'Ente ed all'esistente noi diciamo che l'Ente è la causa assoluta, e l' esistente è una causa relativa; e in questo senso non ripugna che l'esistente abbia insieme la ragione di causa e di effetto.

2480. Oltre la causa assoluta e relativa distinguonsi nelle scuole altre specie di cause, come sono la materiale la formale l' efficiente e la finale. La causa materiale è la materia onde consta qualcosa: per esempio, il marmo è la causa materiale di una statua scolpita nel medesimo; la causa formale o formatrice è quella che modifica una materia preesistente e le dà una forma, siccome è lo scultore rispetto alla stessa statua; la causa efficiente poi è quella che conferisce proprio l' essere all' effetto suo, talchè questo è un puro termine dell' azione di lei; la causa finale in fine è l' intento che si propone l'agente nella sua operazione.

2481. Queste specie di cause non hanno tutte luogo nell'Ente e nell'esistente, e quando si attribuiscono all'uno e all'altro, ciò accade in diversi rispetti. E per fermo, l' Ente non è nè può essere causa materiale, poichè egli è uno e semplicissimo, è tutto in sè stesso, e ripugna che sia la materia o l' elemento di cui si possa comporre qualche cosa. Ogni composto è finito come quello che ammette in sè diminuzione ed incremento; or l' Ente è l' infinito; dunque non può essere un elemento di composizione, ossia la materia di cui una cosa si compone; altrimenti l'infinito sarebbe una parte del finito ed identico al medesimo, il che è assurdo. Ma l'esistente può bene esser causa materiale; poichè essendo finito, non ripugna che sia parte di un tutto e capace di essere modificato dall'azione di un altro essere.

2482. L'Ente può concepirsi come causa formatrice, poichè essendo egli perfettissimo nel suo operare, quando crea la materia le dà una forma o almanco gliela può dare; infatti il mondo non ha ricevuto la sua forma primitiva dal Creatore? Ei basta che un essere possa agire su di un altro e modificarlo in qualche guisa per dirsi che egli sia o possa essere una causa formatrice; or l'Ente come causa assoluta non può agire sulle cose da lui create? L' esistente ancora ha la ragione di causa formatrice; poichè gli esseri

finiti agiscono l'un sull'altro e si modificano a vicenda. L'uomo è cultore dell'arte bella e dell'arte industriale e nell'esercizio delle medesime non fa che trasformare più o meno la materia che gli porge la natura; or egli va sotto la categoria dell'esistente; dunque non vi ha dubbio che questo essere possa avere ed abbia realmente la condizione di causa formale. Senonchè la forza trasformatrice dell'esistente ha un limite assai ristretto, mentre quella dell'Ente è infinita; infatti ogni cosa ha la sua forma sostanziale ch'è un prodotto della natura, e sorge dall'intima attività della medesima; or l'Ente è quegli che dà alle cose tutta la loro attività, ond'egli è la causa prima delle forme che rivestono; ma l'esistente il quale non può dare alle cose alcuna attività sostanziale è sol capace di modificarne le forme sino ad un certo grado, e ciò facendo ha pur bisogno del concorso della virtù creatrice dell'Ente e delle forze naturali. Dunque l'Ente e l'esistente non hanno la medesima ragione di causa formatrice.

2483. La causa efficiente anche trovasi in queste due categorie di esseri, ma con immenso divario. Imperocchè l'Ente con la sua libera azione creatrice dà alle cose tutto il loro essere insieme con i modi e qualità ond'è fornito; quindi è la vera causa efficiente; per contrario l'esistente svolge solo quella forza che dall'Ente ha ricevuto, talvolta necessariamente come il minerale il vegetabile e l'animale, e talvolta liberamente come l'uomo in alcune operazioni; ed anche in queste ha mestieri dell'azione dell'Ente il quale gli mantiene la forza le dà il primo impulso e l'accompagna in tutto il tempo della sua esplicazione dirigendola al suo fine. Ei può dirsi che la efficienza dell'esistente è in certo modo negativa, quando si vuol prescindere dall'efficienza tutta positiva dell'Ente; poichè l'Ente creando ogni forza finita per un fine la spinge al medesimo, talchè se l'azione della forza riesce al vero fine, ella è principalmente dovuta all'Ente, e la forza non fa altro da sè che secondare l'azione di lui; quando poi tal forza nella sua azione devia dal vero fine e però l'azione è diffettosa come accade nella colpa, ella è causa del solo difetto e per esso spiega la sua energia indipendentemente dalla causa creatrice. Quindi è che la forza esclusivamente propria dell'esistente è tutta negativa.

2484. L'Ente e l'esistente hanno infine la ragion di causa finale. Rispetto all'Ente non vi ha dubbio, poichè essendo egli intelligente e libero in sommo grado non può a meno di agire per un fine degno di sè cioè infinitamente buono; e come egli stesso è il bene infinito, così egli è ad un tempo principio e fine delle sue operazioni; laonde la vera causa efficiente convertesi con la vera causa finale. L'esistente quando è fornito d'intelligenza e libertà, com'è l'uomo per grazia di esempio, anche agisce e può agire per un fine;

quindi nelle sue azioni cade ancora la causa finale. Ma in lui questa causa non è come nell' Ente; poichè l' Ente è il vero fine di sè stesso e di tutti gli altri esseri stante il suo carattere di assolutezza e di supremazia; ma l' esistente non è fine di sè medesimo, ed è solo un fine relativo per alcune specie di esseri inferiori, come apparisce nell' uomo considerato in rapporto agli altri esseri terrestri. Quando l' esistente ha il dovere di mirare a quel fine che gli è imposto dall' Ente, siccome si è dimostrato nell' antecedente lezione, egli non può costituirsi come fine a sè stesso, nè può riporre il suo fine in altro essere diverso dall' Ente; dunque l' Ente è proprio la causa finale, e l'esistente a suo rispetto ha ragione di solo mezzo.

2485. L'idea di esistente ci somministra parimente le idee di sostanza e di modificazione; poichè essendo egli finito e contingente non può essere un modo dell' Ente e sussistere in lui come in un soggetto d'inerenza; altrimenti potendosi il modo affermare dell'essere che n' è il soggetto potrebbesi dire con verità che l' Ente è finito e contingente, il che ripugna; dunque l'esistente sussiste in sè stesso, non già nell' Ente. Egli inoltre come finito e contingente può bene essere ora in un modo ed ora in un altro, poichè la contingenza include la mutabilità, e la finitezza suppone che l'esistente non abbia tutti i modi possibili dell'essere, onde può acquistarne alcuni differenti da quelli che tiene, ossia può essere in un modo diverso da quello ch' è in un dato tempo. Finalmente l' esistente ci porge una permanenza nel suo essere, la quale il fa riconoscere come identico a sè stesso in mezzo alla variabilità de' suoi modi; poichè egli è creato dall' Ente per un fine e vi è continuamente sospinto dall' azione creatrice; or pria che raggiunga un tal fine egli non può essere annientato dal Creatore, poichè ciò ripugna all' assoluta sua sapienza; non può annientarsi da sè stesso nè per l'azione di altro essere, poichè niuna azione può avere per termine il nulla, essendo evidentissimo che operare e produrre il nulla val quanto non operare e non produrre cosa alcuna; dunque l'esistente continua ad essere dopo la sua creazione, quantunque or sia in un modo ed ora in un altro. Quindi apparisce che l' esistente è sostanza, poichè la sostanza è l' essere capace di vari modi di esistenza e permanente in mezzo alla varietà de' medesimi; e i suoi modi variabili di esistere diconsi modificazioni. Sicchè l'idea dell'esistente ci dà pure le idee di modificazione e di sostanza.

2486. Il carattere di sostanza conviene pure all' Ente, ma sotto altro rispetto; infatti l' Ente è eterno ed immutabile, e però è in ogni tempo ed è sempre identico a sè stesso: noi concepiamo in lui anche i modi dell' essere, poichè egli possiede in atto tutte le possibili perfezioni elevate ad una potenza infinita; or le perfezioni non

son modi ossia maniere di essere? dunque l'Ente è sostanza, poichè è soggetto di modi ed è un essere permanente. Senonchè i modi dell'Ente escludono ogni variazione e mutamento possibile, essendo egli un puro atto immanente ed immutabile. Questa immutabilità di modi non ripugna affatto al suo carattere sostanziale, ma invece ne costituisce la perfezione, poichè la sostanza è tanto più perfetta quanto maggior numero di modi in sè contiene; or quando i modi son variabili, ciò mostra che la sostanza non ha tutti i modi possibili dell'essere; dunque non è assolutamente ed infinitamente perfetta. Sicchè il carattere sostanziale è perfettissimo nell'Ente, ed imperfetto nell'esistente; e ciò appunto volea intendere Platone nel dire che Dio solo è l'essere, ed il mondo è un non essere, ritenendo la sustanzialità come elemento primitivo e fondamentale dell'essere.

2487. Abusando di questa verità i panteisti han negato il carattere sostanziale degli esseri diversi dall'Ente, e mantenuto che l'Ente è il solo essere sostanziale, ed ogni altro è una pura modificazione od un fenomeno. Ma ciò include una contraddizione palpabile; poichè l'Ente non può constare di modi ripugnanti; or quando vi fosse una sola sostanza cioè l'Ente, ogni modificazione dovrebbe aver lui per suo soggetto, non potendo concepirsi nè sussistere modificazione di sorta senza un soggetto di inerenza; dunque ogni altro essere, e però il contingente ed il finito sarebbero modi dell'Ente, il quale perciò sarebbe a un tempo finito ed infinito, contingente e necessario, il che è una contraddizione. Il fenomeno poi o si piglia nel senso del puro nulla, ovvero di qualche cosa: nel 1. senso dichiarandosi un fenomeno ogni altro essere diverso dall'Ente, direbbesi che qualche essere è un puro nulla, ossia che qualche essere non è essere; e nel 2. quel *qualche cosa* o è sostanza ovvero è modo; se sostanza, poichè dicesi che l'Ente è la sola sostanza, bisognerebbe asserire che l'Ente è qualche cosa, e non già tutto, come pretendesi; se un modo, rinasce la contraddizione testè accennata. Dunque il panteismo si contraddice negando il carattere sostanziale dell'esistente.

2488. L'idea dell'esistente infine svolgendosi dà origine alle idee di spirito e di corpo. Infatti l'Ente per sortire l'intento della creazione dovea creare degli esseri intelligenti e liberi; poichè avendo egli a scopo la manifestazione e la partecipazione di sua bontà facea mestieri che creasse degli esseri intelligenti i quali potessero conoscere le sue perfezioni, e liberi per potervi aspirare dopo di averle conosciute. Inoltre questi esseri doveano ancora ricevere la capacità di godere, ossia il sentimento; poichè l'essere intelligente e libero quando conosce il bene a cui deve aspirare, e liberamente vi aspira, diventa degno di goderlo e però di essere felice e beato,

come per contrario si fa degno di esserne privo e vivere infelice, se ne devia liberamente nelle sue aspirazioni; dunque l'Ente dovea creare degli esseri intelligenti liberi e capaci di godere o di patire cioè senzienti. Or questi caratteri dell'essere non ci danno la verace idea di spirito? dunque l'idea di spirito ci è pur somministrata dall'idea dell'esistente.

2489. Ella si trova eziandio nell'idea dell'Ente, ma ad un grado infinitamente più perfetto; poichè l'Ente è a un tempo intelligente libero e godente del bene in modo assolutamente perfetto ed infinito: egli esclude solo la capacità di patire ed essere infelice, poichè questa è una imperfezione dell'essere ed una conseguenza dell'abusata libertà; dunque non può cadere nell'Ente ch'è l'essere perfettissimo, ed usa la sua libertà in piena armonia con la sua infinita sapienza.

2490. L'esistente come termine estrinseco della creazione è in atto e non in mera potenza; poichè non vi ha azione reale ed attuale senza un effetto pur reale ed attuale, massime quando l'azione sia perfettissima, com'è quella dell'Ente creatore; ma l'atto dell'esistente d'altra parte è finito e non può essere in un solo istante tutto quello che può e dee divenire; quindi ben concepite che l'esistente è una forza soggetta alla successione nell'esercizio della sua energia. Ora tal forza può esplicarsi in due guise, cioè liberamente e fatalmente: liberamente, s'è intelligente e conosce il fine a cui è destinata; e fatalmente, se non lo conosce per essere sfornita d'intelligenza. La forza libera è spirituale, e l'altra materiale; tal chè possiam definire la materia *una forza cieca e fatale nella sua azione*.

2491. Noi agevolmente intendiamo che la forza di tal natura può essere moltiplice, poichè è finita e capace del più e del meno nella sua attività, e per la stessa ragione può entrare in rapporto di azione e riazione con altre forze omogenee esistenti insieme con essa; or ponete un gruppo di queste forze agenti e reagenti l'una sull'altra in un luogo determinato a segno da formare come un sol tutto, ed avrete *il corpo*, cioè un essere materiale esteso ed impenetrabile; dunque l'idea di corpo deriva pure dall'idea di esistente. Non procediamo più oltre nella esplicazione di questa idea, poichè il detto sinora basta a dimostrare che ella è sorgente di tutte le idee relative essenziali alla scienza umana dell'esistente.

2492. Le esistenze che unite insieme compongono il mondo o la natura, son ordinate tra loro, poichè tendono tutte al fine istesso qual è il fine della creazione; col divario però che alcune il conoscono e possono liberamente secondare la lor tendenza al medesimo, ed altre vi tendono ciecamente e fatalmente sotto la direzione sovrana della forza creatrice; quindi è che il mondo o la natura ha ricevuto dai filosofi il nome di *Cosmo*, per accennare all'ordine ed all'armonia degli esseri ond'è composto.

2493. Dal Cosmo suol distinguersi l'universo che comprende l'assoluta totalità degli esseri in tutto il loro ordine, e però l'Ente e l'esistente nel suo rapporto con l'Ente il quale è il centro di quest'ordine, cioè il principio onde muove e il fine a cui tende l'indefinita varietà delle esistenze; quindi egli è la sorgente dell'armonia universale che tanto alletta lo sguardo della sana ragione.

2494. La formola ideale racchiudendo in sè le idee delle due supreme categorie di esseri rannodate insieme per la loro intima relazione, presenta quest'armonia nel suo aspetto scientifico, e però accorda il reale e lo scibile con suprema ed assoluta unità. Or non è questa una dimostrazione invincibile del valore supremo ed assoluto di detta formola nella filosofia?

## DEL REALE INFINITO.

2495. Il principio di creazione basta a dar ragione di tutte le parti della filosofia — 2496. Ma esso vuole applicarsi ancora alla spiegazione del reale e dello scibile — 2497. Quindi tentiamo siffatta applicazione per compiere il corso filosofico — 2498. L'uomo conosce un doppio essere reale, l'uno infinito e l'altro finito — 2499. Il reale finito è moltiplice, e si distingue in due generi, l'uno spirituale e l'altro corporeo; il reale infinito è uno — 2500. Quindi l'universo reale comprende Dio, gli spiriti ed i corpi — 2501. Ogni essere reale si manifesta nella sua azione — 2502. Esso è forza: la forza in generale consta di potenza e di atto, e racchiude una dualità — 2503. Ciò si riscontra nella forza infinita, quando la si considera nel suo atto esteriore ch'è la creazione — 2504. Mal si pretende che tal forza innanzi alla creazione fosse inerte ed isolata del tutto — 2505. Ella ha un atto interiore e fecondo, rappresentato dalla generazione del Verbo, e dalla processione dello Spirito, secondo il dogma cattolico della Trinità — 2506. Questo dogma non è irrazionale, ma sovrarazionale — 2507. L'atto esteriore della forza infinita ha un lato intelligibile, quindi la scienza può tentarne una spiegazione — 2508. Quest'atto è creativo — 2509, 2510 e 2511. La sua idea è inseparabile dall'idea del nulla — 2512. Il reale infinito che il pone, è determinato — 2513. Risposta ad un'obbiezione — 2514. L'indeterminazione dell'infinito conduce al nullismo — 2515. L'infinito indeterminato è l'infinito potenziale che suppone l'infinito attuale e reale — 2516. Sicchè l'infinito reale è la condizione di ogni altro essere, e si conosce per l'atto creativo.

2495. Compiuto lo svolgimento delle idee racchiuse nella formola ideale, noi abbiam soddisfatto al nostro impegno di dimostrare che questa formola è il principio supremo della filosofia, poichè seguendo la più ragionevole divisione di questa scienza abbiam vedu-

to come l'oggetto di ciascuna sua parte diventa intelligibile e si spiega mercè il principio di creazione; potremmo adunque porre qui termine al nostro Corso elementare di filosofia.

2496. Ma non dobbiamo dissimulare una difficoltà che potrebbesi opporre con qualche aspetto di ragione; poichè in nostra dottrina la filosofia ha per oggetto i supremi principi del reale e dello scibile; quindi a legittimare quella formola in cui pretendiamo che ella sia integralmente contenuta, bisogna porla a riscontro con tutto il reale e lo scibile e tentare una spiegazione dell'uno e dell'altro con qualche felicità di successo. Ora un tal riscontro e tentativo non apparisce in niuna delle tre parti della filosofia da noi discorse finora; come dunque potremmo pretendere al riconoscimento del nostro sistema filosofico?

2497. Noi sentiamo il peso della proposta difficoltà, e siccome l'abbiam superata già in parte nella 1.ª edizione del nostro Corso, poichè applicammo la formola ideale a' diversi rami dello scibile, così a vincerla interamente pigliamo ad applicarla alle diverse specie del reale, sforzandoci di mostrare come il principio di creazione signoreggi nel campo della realtà del pari che in quello del sapere.

2498. L'uomo contemplando l'universo con lo sguardo di sua ragione vi scorge due categorie di realtà, l'una contingente e finita, l'altra necessaria ed infinita; poichè egli percepisce i corpi e se stesso in mezzo ad una serie di mutazioni continue che accennano ad una contingenza ed imperfezione di natura, ed intuisce un essere immutabile ed eterno, alla cui azione il suo pensiere non può resistere, e quant'oltre si spinga nella investigazione del medesimo, non giunge mai a comprenderlo in tutta la sua estensione; quindi lo riconosce come infinito e necessario.

2499. La realtà contingente e finita è moltiplice, e si manifesta con caratteri opposti fra loro, i quali inducono la mente umana a distinguerla in due generi essenzialmente diversi, come son quelli dell'essere spirituale e dell'essere corporeo; poichè l'uomo ravvisa in se stesso il sentimento, la intelligenza e la libertà dell'azione, mentre vede ne' corpi una estensione od aggregato di parti poste l'una fuor dell'altra, ch'è incompatibile con una intelligenza e sentimento proprio, ed un'azione fatalmente determinata da cause esterne e indipendenti da essi. Ma la realtà necessaria ed infinita è assolutamente unica semplice e indivisibile; poichè l'infinito essendo attualmente tutto ciò che può essere, ripugna che sia moltiplice; dunque è unico e semplice nel suo essere, e come semplice, non ammette in se alcuna divisione possibile.

2500. Sicchè l'universo racchiude in se tre categorie di esseri differenti di lor natura, cioè un essere infinito e necessario, Dio; esseri senzienti intelligenti e liberi nell'operare, gli spiriti; ed es-

seri composti di parti realmente distinte, e ciechi e fatali nella loro azione, i corpi. Le due ultime categorie formano la natura, divisa in ispirituale e corporea, e la prima costituisce la soprannatura che abbraccia Dio e tutto che immediatamente è operato da Lui.

2501. Ognuno di questi esseri dell' universo apparisce all' uomo e si conosce da lui mercè un'azione sua propria, diversa in ciascuno de' medesimi secondo la varia essenza loro; poichè l' operare procede dall' essere, essendo ogni essere una forza, la cui esistenza e natura si appalesa nell'azione.

2502. La forza in generale è un agente in cui suol distinguersi la potenza e l'atto: la potenza è l' internità della forza, cioè un'attività implicata in se stessa che tende ad esplicarsi; e l' atto è l'esternità della medesima, ossia l' attuazione della tendenza che riesce ad un termine estrinseco, risultato dell' azione; quindi l'idea di forza racchiude una dualità, rappresentata da Pitagora sotto il simbolo della monade che racchiude in se la diade.

2503. Questa idea però non si riscontra egualmente in ambedue le forze, finita e infinita, quando le riguardiamo in azione. In fatti la forza infinita è perfettissima e però è un atto puro ch'è attualmente in sè stesso tutto che può essere; quindi non vi ha in lei distinzione di potenza ed atto. Nondimeno nella sua azione esteriore ch'è la creazione, distinguesi una dualità di termini, il creante ed il creato: il 1.° termine preesiste all' azione di questa forza, della quale è il soggetto, poichè esso è infinito e però eterno; il secondo poi viene all'esistenza e comincia ad essere nel preciso istante che agisce la sua causa al di fuori di se stessa; quindi è che la creazione dicesi produzione dal nulla.

2504. Pria di quest' azione il creato non è che un puro possibile, cioè un pensiero interno dell'essere infinito, capace di esternarsi per libera volontà del suo soggetto; laonde parrebbe che il suo autore innanzi alla creazione fosse come un sovrano relegato sur un trono deserto in mezzo ad una eternità silenziosa.

2505. Ma un tal concetto non adegua l'essenza della forza infinita, poichè la sua infinità importa una perfezione assoluta che non si può restringere alla sola attività esteriore senza contraddizione. Ed invero, non iscorgiamo noi nella forza del pensiero una doppia energia, l' una interna e l'altra esterna? e non sentiamo che il suo maggior vigore spiegasi al di dentro di se medesimo nell' atto della meditazione? come dunque potremmo concepire che il pensiere infinito fosse inerte innanzi alla sua manifestazione esteriore? La ragione non giunge a determinare i termini reali della sua intrinseca azione, poichè ella l'apprende solo in quanto le si manifesta nella creazione; ma illùstrata dal lume sovrannaturale della rivelazione sul dogma della Triade ella riconosce ed intende in certo modo e per ana-

logia il processo interiore dell'azione divina, consistente nella generazione del Verbo e nella processione dello Spirito. Il 1.° termine di questo processo si trova nel Padre, simbolo della potenza; il 2.° nel Verbo, espressione della intelligenza; ed il 3.° nello Spirito, immagine dell'amore.

2506. Noi non osiamo di spiegare questa interna economia dell'operare divino; poichè essa trascende i limiti della nostra ragione, e però non entra nel campo della filosofia razionale. Basta solo il dimostrare che questo punto di dottrina rivelata non contraddice alla ragione, come pretendono i razionalisti e i deisti, opponendo che se Dio è assolutamente uno e semplice nel suo essere, ripugna di ammettere in Lui una pluralità di persone realmente distinte, come sono il Padre, il Verbo e lo Spirito secondo il dogma cattolico. Imperocchè la real distinzione delle ipostasi divine non è di essenza e di natura giusta il dogma suddetto, ma di relazione; talchè elle non sono che un solo e medesimo Dio, sussistente in tre rispetti e relazioni diverse; or la contraddizione avrebbe luogo qualora l'istesso essere fosse uno e trino nell'istesso rispetto e relazione; quindi il dogma dell'unità e trinità divina è superiore e non contrario alla ragione.

2507. Riteniamo dunque il concetto dell'azione interna della forza infinita come un possibile puro, la cui determinazione si attiene ad altra scienza. Ma non è a dire lo stesso dell'azione esteriore di quella forza, poichè ella cade sotto lo sguardo della nostra ragione, e però la filosofia può darne una spiegazione, almen probabile.

2508. Infatti la nostra ragione non pure concepisce la possibilità della creazione, come atto esterno della forza infinita, secondo che abbiamo dimostrato nell'esame del panteismo, ma ne intende eziandio la necessità, in questo senso che se tal forza vuole agire esternamente, nol può altrimenti che per creazione, siccome abbiam veduto nella logica parlando delle leggi delle idee.

2509. Questa idea di creazione è indivisibile dall'idea del nulla, quando si riguarda nel suo rapporto con la creatura ch'è il suo termine estrinseco. Imperocchè l'esistenza della creatura, com'essere sostanzialmente distinto dal creatore, comincia dall'istante della sua creazione, e pria di questo istante non esisteva affatto; quindi dicesi a ragione che vien dal nulla, e però l'idea del nulla precede l'idea di creazione.

2510. Di più, la creatura non avendo in se stessa il principio e la ragione del suo essere, non esiste da se, sibbene per virtù del creatore che con la sua azione immanente la regge e sostiene; laonde considerata in se stessa e indipendentemente dalla sua causa tende al nulla, perchè da se stessa non può sussistere, e però l'idea del nulla sussegue ancora all'idea di creazione.

2511. Infine la creatura come contingente è mutabile, e la sua

mutazione importa che qualche sua modificazione cessi di essere per dar luogo ad un' altra modificazione che pria non era nella medesima; dunque l' idea del nulla accompagna la idea di creatura anche quando si ammetta la sua durata perenne ch' è la conservazione dell'esistenza. Impertanto l'idea del nulla è inseparabile dall'idea di creazione, in qualunque momento la si voglia considerare.

2512. L'essere infinito dicesi da' panteisti indeterminato, poichè a loro avviso il determinato è il finito. Ma quì si scambiano stranamente le idee; poichè l'essere veramente determinato è quello che ha una natura sua propria e la serba costantemente a segno da potersi distinguere da tutti gli altri esseri in ogni tempo; ora il reale infinito è unico di sua natura ed immutabile; quindi si distingue da ogni altro essere, com'è il finito, moltiplice e variabile per se stesso; dunque è determinato.

2513. Nè vale il dire che se l'infinito si distingue dal finito, egli non è tutto l'essere, mancandogli ciò che il finito in se contiene. Imperocchè il reale infinito non è un aggregato di tutti gli esseri, come supponesi nell'obbiezione, poichè ogni aggregato è un moltiplice e però finito. Se l'infinito è distinto dal finito, ciò non importa che mancagli la realtà del medesimo; poichè egli è la causa creatrice del finito e per tal ragione possiede eminentemente tutta la realtà di esso; dunque il reale infinito è determinato.

2514. L' indeterminazione dell' infinito induce il nullismo nella scienza; poichè l' indeterminato non può sussistere che nel determinato; laonde se l'infinito ch'è il principio del finito, fosse indeterminato, non potrebbe sussistere alcun essere, e nulla propriamente esisterebbe.

2515. L'infinito indeterminato non è l'infinito reale, ma potenziale o matematico, il quale può crescere all'infinito, in quanto non può assegnarsi il limite del suo aumento. Questo infinito potenziale suppone il reale, ch' è il limite a cui il primo si accosta successivamente senza poterlo mai toccare.

2516. Sicchè il reale infinito è la condizione del finito e dell'indeterminato, che hanno in lui il loro limite reale e possibile, ed a lui si rannodano per l'atto creativo ch' è il solo principio determinativo di ogni essere, ed a noi lo rivela come sua causa e soggetto; quindi l'idea del medesimo si fonda nel principio di creazione.

---

## DEL REALE FINITO E CORPOREO, OSSIA DELLA NATURA.

**2517. Il reale finito si connette con l' infinito mercè il rapporto di creazione — 2518. La sua esistenza rivelasi ancora nell'azione: doppia specie della medesima, il moto ed il pensiere — 2519. Il moto suppone**

il tempo e lo spazio — 2520. Esso ha per causa una forza motrice, e soggiace a leggi: natura di queste leggi — 2521. 1. legge generale, e sua ragione — 2522. 2. legge generale, e sua ragione — 2523. 3. legge generale, e sua ragione — 2524. Carattere contingente di queste leggi: la loro contingenza non contraddice alla necessità del principio di causa — 2525. Essa è il fondamento della possibilità de' miracoli — 2526. Avvertenza intorno alla fede in questa specie di avvenimenti — 2527. Delle forze motrici: sono di due specie — 2528. Forze motrici corporee: elle son cieche e fatali — 2529. Enumerazione di queste forze — 2530. Riduzione delle medesime ad una sola forza universale — 2531. Tal forza è l'etere — 2532. L'attrazione universale presiede al movimento di tutti i corpi celesti e terrestri — 2533. Questa forza universale dipende da una forza superiore ch' è la virtù creatrice di Dio — 2534. Oltre il moto, nel mondo corporeo apparisce ancor la vita; quindi è la esistenza delle forze vitali — 2535. Queste non sono tutte riducibili alle forze fisiche e chimiche secondo la pretensione degli organicisti — 2536. Le medesime dipendono ancora dalla virtù creatrice; quindi il principio di creazione presiede all'ordine del mondo inorganico ed organico insieme — 2537. Quest' ordine arguisce un fine ed un progresso nel mondo — 2538. Le forze mondiali sembrano urtarsi a vicenda, come apparisce nelle forze centripeta e centrifuga — 2539. Ma il loro urto non importa la distruzione di esse — 2540. Solo nel mondo organico ed animale accade una distruzion della vita — 2541. Ma un tal fenomeno non deroga alla legge del progresso — 2542. La vita ha un reale progresso nel mondo — 2543. Conchiusione sul mondo reale corporeo.

2517. Oltre il reale infinito, la scienza riconosce nell'universo il reale finito e contingente, e lo distingue in due specie, spirituale e corporeo. Esso ha col primo un reale rapporto assai bene spiegabile mercè l'idea di creazione; poichè la creazione, come attuazion del possibile, è un atto proprio del reale infinito, il quale avendo egli solo un'intelligenza infinita contiene in se il possibile, ed essendo ancora onnipotente il può effettuare fuor di se stesso; d'altronde il termine estrinseco dell'azion creatrice non può essere che una sostanza finita, poichè ha un cominciamento di esistenza ch'è un limite dell'essere; quindi la creazione è l'anello che congiunge il finito con l'infinito.

2518. Il reale finito si rivela allo sguardo della mente ancora nell'azione, qual è il moto degli esseri corporei, e il pensiero degli esseri spirituali; e noi non possiamo conoscerne la economia che studiando le leggi del moto e del pensiero.

2519. Il moto è un cangiamento di luogo, e suppone lo spazio ed il tempo; poichè il luogo è una parte dello spazio, ed il corpo che l'occupa, non potendo trovarsi ad un tempo in più luoghi diversi deve successivamente passare dall'uno all'altro; onde la considerazione del moto è nel dominio delle scienze matematiche le

quali hanno per proprio lor soggetto le idee del tempo e dello spazio.

2520. Il moto arguisce ancora una causa, consistente nella forza motrice, poichè è un avvenimento che incomincia ad essere; e succede con certe leggi che riguardano lo spazio percorso dal mobile, il tempo che impiega a percorrerlo, la sua velocità e direzione.

2521. Queste leggi dividonsi in generali e speciali, secondo che governano ogni specie di moto, ovvero una specie particolare di esso: noi esporremo solamente le prime, perchè le seconde appartengono ad una scienza speciale, qual'è la dinamica. La 1. legge generale importa che un corpo non può passare dalla quiete al moto, nè dal moto alla quiete, senza l'azione di una causa; poichè un tal passaggio è un fatto il quale è impossibile senza l'intervento di una forza che il produca per la sua operazione.

2522. La 2. legge è che un corpo già in moto non può cangiare la sua velocità e direzione senza l'azione di una causa sopra di esso, e il cangiamento che soffre è proporzionale all'intensità di tal causa; poichè ogni effetto è proporzionato alla sua cagione, come quello ch'è determinato dalla medesima; dunque il cangiamento della velocità e della direzione del mobile dee corrispondere all'azione della forza motrice che n'è la causa determinante.

2523. La 3. legge si è infine che la reazione è eguale e contraria all'azione nel fenomeno del moto; poichè ogni forza è indestruttibile di sua natura, essendo un effetto dell'azione creatrice che la pone e sorregge con la sua infinita virtù; quindi allorchè una forza agisce su di un'altra e tende a modificarne lo stato e l'azione, questa le oppone naturalmente una resistenza che dicesi reazione. Tal resistenza essendo opposta all'azione dell'altra forza, diminuisce l'energia della medesima in proporzione della intensità con cui le resiste; laonde la forza agente perde nell'urto una porzione della sua energia eguale alla reazione della forza resistente.

2524. Queste leggi son contingenti di lor natura, quando la loro considerazione restringasi nel giro delle forze finite che son tutte contingenti; infatti non è possibile un cangiamento di stato ne'corpi, il quale non sia prodotto dall'azione di una forza naturale? S'è vero che la forza infinita ha un'attività senza limiti, ed è in rapporto immediato e continuo con le forze finite, bisogna convenire che ella possa agire immediatamente su di esse, e produrvi qualche effetto sia conforme alle leggi con cui sogliono operare, sia contrario alle medesime. In quest'ultimo caso, sebbene l'effetto che apparisce ne'corpi, ripugni alle leggi del moto, ciò non ostante esso ha una causa reale e proporzionata che ne contiene in se la ragione, qual'è l'efficacia della forza infinita; quindi non evvi contraddizione di sorta, poichè resta in salvo il principio di causa che presiede ad ogni azione degli esseri.

2525. Questa verità è il fondamento della dottrina intorno alla possibilità del miracolo, ch' è un avvenimento superiore o contrario all'ordine consueto della natura. Quest'ordine, com'effetto dell'azione creatrice, è finito e contingente, ed è indirizzato al fine della creazione ch' è assoluto e supremo; quando adunque in vista di un tal fine venga modificato in qualche guisa dal suo autore, la sua modificazione non è fuor di ragione, perchè è richiesta dalla ragione di un ordine superiore che il regge. Così accade nelle epoche di rigenerazione dell'umanità, ove Dio scuote con fatti strepitosi le menti ed i cuori degli uomini per richiamarli all' amore del bene, ch'è troppo illanguidito.

2526. Vuolsi avvertire tuttavia che all'aspetto di un insolito evento non bisogna gridar tosto al miracolo; poichè l'ordine della natura è stabilito con somma sapienza, e Dio nol sospende di leggieri con la sua azione diretta. Egli può bene accadere che quell'insolito evento sia partorito da una forza naturale, il cui modo di operare fu ignoto da prima, e però sembra oltranaturale nella sua apparizione; quindi il filosofo dee procedere con tutta riserva nel giudicare della sua indole.

2527. Il moto oltre l'idea delle leggi dà pur quella di una forza motrice ch' è la sua causa. Questa forza è di due specie, cioè corporea e spirituale; poichè siccome l' osservazione esteriore ci mostra che un corpo muove un altro corpo, così l' osservazione interna ci attesta che lo spirito muove immediatamente il corpo proprio, e mediatamente i corpi estranei. Esamineremo a principio le forze motrici corporee.

2528. Tali forze hanno per carattere essenziale la costanza e l'invariabilità della loro azione; laonde si reputano al pari della materia forze cieche e fatali. Che se apparisce un ordine ne' loro fenomeni, additato dalle leggi che lor presiedono, quest'ordine dipende dal concorso di una forza superiore che tutte le mantiene e dirige, qual' è la forza creatrice di Dio ch'è perenne e forma la *provvidenza* regolatrice dell' universo.

2529. Le scienze fisiche le quali investigano le leggi del mondo corporeo riconoscono molte di queste forze, quali sono il calorico, la luce, il magnetismo, l'elettricismo, l' affinità, la coesione, la gravità, e l'attrazione universale; ma siccome agiscon tutte con le medesime leggi, credesi a ragione che sian tutte una sola e medesima forza, la quale piglia diverse forme secondo la varietà delle condizioni in cui opera, e perciò riceve diversi nomi.

2530. Infatti dopo le esperienze del Melloni non vi ha fenomeno luminoso il quale non corrisponda ad un analogo fenomeno calorifico, e non si possa spiegare egualmente; l' istesso avviene de'fenomeni elettrici e magnetici dopo le scoperte di Oersted e di Faraday,

non che de' fenomeni delle forze molecolari, quali sono l'affinità e la coesione, in conseguenza delle teoriche di Laplace e Mossotti da cui son ridotte alla forza di attrazione.

2531. Quindi è che nello stato attuale delle fisiche discipline ritienesi una sola forza universale nel mondo, ch' è il fluido etereo, sparso in tutta la immensità dello spazio, circostante a' corpi e penetrante nella loro sostanza; quando esso è posto in movimento, concepisce delle vibrazioni, le quali per il loro numero, direzione, ampiezza, intensità e durata producono le varie generazioni de' fenomeni calorifici, luminosi, elettrici, magnetici, che tutti si manifestano sotto la forma di attrazione e ripulsione.

2532. Il moto de' corpi celesti si spiega mediante le leggi dell'attrazione universale, sino al punto ove può giungere la osservazione di essi ajutata dalla forza degli ottici strumenti; e quello de' corpi terrestri spiegasi mediante la forza di gravità ch'è una modificazione della forza attrattiva. Sicchè una è la forza regolatrice del mondo corporeo terrestre e celeste.

2533. Or questa forza è finita di sua natura, poichè la sua azione varia con le distanze; il che dimostra che essa soggiace a' limiti del tempo e dello spazio. Quindi non è autonoma cioè indipendente, ma invece dipende da un' altra forza, da cui procede ogni cosa finita nella sua origine, ossia dalla forza creatrice di Dio che le diè la esistenza e le impose le leggi.

2534. Oltre il moto, ch' è il fatto più universale del mondo corporeo, apparisce nel medesimo ancor la vita, come vedesi nelle erbe, nelle piante e negli animali; poichè questi esseri hanno un corpo organizzato, cioè composto di parti di varia natura e dipendenti le une dalle altre nel loro operare, in modo che niuna di esse può sussistere ed agire senza l'azione delle altre: essi nutrisconsi e crescono per assimilazione di sostanze che ricevono dentro di sè ed elaborano per propria virtù, e si riproducono l'un l'altro per via di generazione, formando de' nuovi individui somiglianti a se stessi; quindi si riconosce in loro una forza che presiede alla vita, detta principio vitale.

2535. Gli organicisti che non vedono al mondo altre forze diverse dalla materia, pretendono di spiegare la vita mercè l'azione delle forze fisiche e chimiche che agiscono ne' corpi inorganici. Ma noi abbiam veduto in psicologia l'insufficienza de' loro sforzi, poichè la vita degli animali risulta da funzioni che ripugnano alle leggi delle forze suddette, com' è p. e. la digestione degli alimenti, ed offre nella sensazione un fenomeno del tutto inesplicabile per virtù fisica e chimica. Quindi insieme con le forze motrici che presiedono alle azioni de' corpi inorganici ed organici, bisogna ammettere un'altra forza di differente natura che opera ne' corpi animati, cioè un'anima immateriale e senziente.

2536. I fatti che si compiono ne' corpi viventi, sia animati che inanimati, procedono con un ordine assai più maraviglioso di quello che apparisce nel movimento dei corpi terrestri e celesti, poichè vi concorre una varietà maggiore di mezzi, vi ha una composizione e struttura più complicata di molto, ed una più splendida regolarità ed armonia di risultati; or essendo le forze produttrici di tali fatti sfornite di pensiero e di libertà, l' ordine col quale succedono non può attribuirsi alle medesime nella prima sua origine, poichè ogni disegno nell' operare suppone un' intelligenza che il concepisce ed una libertà di azione per attuarlo; quindi qui pure è d' uopo di risalire ad una forza superiore libera e intelligente, sotto il cui indirizzo si svolge la vita, e tal forza non può essere che la virtù creatrice. Cosicchè il mondo organico e il mondo inorganico son governati da un istesso principio di azione,e però vibrilla un ordine.

2537. Quest' ordine accenna ad un fine, il cui successivo conseguimento importa un progresso nella evoluzione delle forze seconde e immediate che vi sono indiritte. Imperocchè queste forze come finite di lor natura tendendo a un fine esteriore e superiore alle medesime, deggiono naturalmente esplicarsi per accostarsi a quel fine ed arrivarlo; quindi nasce quella virtù espansiva che manifestano tentando di estendersi maggiormente ne' limiti del tempo e dello spazio.

2538. Dotate di tal virtù e sorrette da una forza onnipotente nell'esercizio di essa, quando vengono tra loro a conflitto, perchè agiscono nel medesimo spazio, accade che l' una resista all' altra, e si respingano a vicenda per rimuovere gli ostacoli che incontrano e riuscire al lor fine mercè il proprio svolgimento; da ciò deriva la distinzione delle forze centrifuga e centripeta nel fatto del moto circolare nascente dal lor concorso.

2539. Atteso l' indole contraria di queste forze parrebbe che l'una dovesse distrugger l' altra nell'urto, poichè forze eguali e contrarie si distruggono. Ma è da osservare che le forze finite essendo il termine dell'azione creatrice ch'è continua, non possono naturalmente distruggersi stante l' infinità di siffatta azione; quindi ogni forza è indestruttibile di sua natura, e qualsiasi resistenza elle soffrano, conservan sempre la loro naturale energia, e cessato l'urto, si dispiegano con nuovo vigore, e seguono ad agire in ordine al loro fine. Talchè l' ordinato sviluppo delle forze corporee non può mai venir meno. Ciò si rileva dal fenomeno delle tempeste dell' atmosfera e dell' oceano, le quali sembrano minacciare la fine del mondo; poichè lor succede una calma, in cui la natura risplende con maggiore bellezza.

2540. Però nel mondo animale ed organico realmente accade una distruzione della vita; poichè i vegetabili e gli animali periscono sotto

l'influsso delle forze naturali poste in conflitto, come scorgesi nelle inondazioni nelle procelle negli uragani e nelle conflagrazioni continue seguite in natura, sia in questa epoca del suo corso, sia in epoche anteriori, attestate da'fossili animali e vegetabili, di cui sono estinte le specie.

2541. Ma l'osservazione di questi fatti non toglie la legge del progresso nel mondo degli esseri viventi; poichè rispetto alle specie attuali de' medesimi l'esperienza dimostra che niuna di esse si spegne; che anzi si svolgono in numero ognor più grande d'individui mercè la forza prodigiosa di fecondazione di cui son fornite. Quanto poi alle specie estinte, di cui la paleontologia scopre i ruderi nelle viscere della terra, bisogna osservare che la produzione di esse fu come una preparazione delle specie attuali che rispondono al miglior tipo della vita vegetabile ed animale; quindi il loro spegnimento, non che derogare alla legge del progresso, n' è invece un segno evidente.

2542. La vita progredisce nel mondo a chiare note, sia che ne guardiamo lo sviluppo ne'cieli, ovvero nella terra; poichè negli spazi celesti la forza di attrazione universale condensa successivamente la materia primitiva delle nebulose, e convertendole in stelle e pianeti dà origine a nuovi sistemi stellari e planetari. Ed in sulla terra l'innesto degli animali e delle piante ne moltiplica eziandio le specie; il lor trasporto da un clima in un altro estende i limiti della vita nello spazio, e l'industria ognor crescente nell'addimesticatura di essi ne rende più durevoli e rigogliose le forze. Dunque il progresso della vita è reale nel mondo.

2543. Un tal progresso include uno scopo, al quale le forze vitali mirabilmente collimano; or questo scopo non è inteso da esse, poichè son prive d'intelligenza, e vuolsi ascriverlo, come quello che apparisce ne' movimenti corporei, all' azione della forza creatrice che sostiene e governa tutte le esistenze nel giro del tempo e dello spazio. Impertanto concludiamo che il principio di creazione presiede all'economia del mondo reale e corporeo.

---

## DEL REALE FINITO E SPIRITUALE.

**2544. L'uomo è l'anello che congiunge il mondo corporeo col mondo spirituale: egli ha una doppia vita, l'una del corpo e l'altra dello spirito — 2545. La vita dello spirito sovrasta a quella del corpo: l'unità armonica di ambedue fa dell' uomo un solo individuo — 2546. Della vita dello spirito — 2547. Ella si manifesta nel moto, nella sensazione, nel pensiero e nel volere: il moto è il suo segno esteriore e più evidente, ed arguisce nello spirito una forza motrice — 2548. Questa**

forza non può attribuirsi al corpo dell' uomo — 2549. Se lo spirito umano agisce sul proprio corpo, questo pure agisce sullo spirito — 2550. Quindi si riconosce un commercio tra lo spirito e il corpo — 2551. Spiegazione di un tal commercio per la dottrina delle cause occasionali del Malebranche—2552. Confutazione della medesima—2553. Risposta ad un' obbiezione — 2554. Spiegazione del Leibniz per la dottrina dell' *armonia prestabilita* — 2555. Confutazione di tal dottrina — 2556. Ripugnanza della medesima con un dogma morale — 2557. Dottrina della premozione divina — 2558. Essa spiega meglio di ogni altra il commercio tra lo spirito e il corpo dell' uomo — 2559. L' azione dell' uomo apparisce ancora nella sensazione e nel pensiero: cause dell' uno e dell' altro fenomeno — 2560. Il pensiero soggiace a leggi necessarie che formano l' ordine logico — 2561. L' errore non deroga alla necessità di queste leggi — 2562. Il volere è il grado più eminente dell' attività spirituale dell' uomo: il principio di creazione presiede all' attuazione del medesimo — 2563. Questo principio informa ancora l' azion del pensiero — 2564. e della sensazione; quindi esso regge sovranamente tutto il reale.

2544. Il mondo reale e corporeo non è isolato nella sua esistenza ed azione, ma è intimamente connesso col mondo reale e incorporeo, qual è il mondo degli spiriti. Infatti nell'uomo trovasi un anello che unisce i due mondi, poichè egli è composto di un corpo organizzato e di uno spirito che forma il suo principio vitale: egli spiega in se stesso una doppia azione, qual'è quella del moto e del pensiero, e vive una duplice vita, l'una propria del corpo e l'altra dello spirito.

2545. Queste due specie di vita nell'uomo non sono indipendenti tra loro; poichè la vita del corpo, sebbene sia soggetta all' imperio delle forze corporee, come quella degli animali e delle piante, ha però il suo principio nell' azione dello spirito, il quale regge tutto l' essere umano come forza egemonica; quindi nasce la vitale armonia che fa dell' uomo un solo individuo, quantunque consti di due sostanze diverse.

2546. Questa indole della vita umana, ch'è la più varia e complicata di tutte, atteso la moltitudine e varietà delle cause che concorrono al suo svolgimento, fa che l' uomo risenta l' influsso di tutta la circostante natura; talchè potrebbesi in lui ravvisare quasi in compendio l' intero sistema delle forze create. Ma in questa complicazione le forze inferiori, come son quelle del mondo organico ed inorganico, subiscono delle modificazioni profonde sotto l' azione della forza superiore dello spirito; quindi mal potremmo investigare nell'uomo le leggi e la natura di esse. Per contrario, la vita dello spirito procedendo tutta da una forza a lui ingenita, rispetto alla quale le funzioni delle forze corporee non sono che pure e semplici condizioni e strumenti delle operazioni sue proprie, lo studio di essa sostenuto da un' attenta osservazione interiore riesce più agevole.

2547. Lo spirito umano spiega l'energia di sua vita ne' movimenti del proprio corpo, nelle sensazioni, ne' pensieri e ne' voleri: tutti questi fenomeni muovono immediatamente da lui, ma non han tutti l'istessa parvenza. Imperocchè i voleri, i pensieri e le sensazioni son fatti interiori che si rivelano soltanto allo sguardo della coscienza; e se il loro avvenimento trasparisce al di fuori, ciò avviene in seguito de' movimenti impressi al corpo per manifestarli esternamente. Ma i fenomeni del moto avvenendo direttamente nel corpo appariscono allo sguardo esteriore, ed immediatamente si apprendono; quindi non può dubitarsi che lo spirito sia fornito di una forza motrice tutta sua propria.

2548. Ad impugnare tal verità è vano il ricorrere all'azione delle forze del corpo proprio dello spirito, dicendo che elle sono le cause del moto; poichè il moto del corpo umano succede con leggi del tutto contrarie alle leggi del moto corporeo in generale, come si è dimostrato nella confutazione del materialismo in psicologia; quindi lo spirito umano muove realmente e immediatamente il proprio corpo.

2549. Ma se il corpo è mosso dallo spirito, questo è pur modificato dal corpo, come rilevasi nel fatto delle sensazioni; poichè quando gli organi corporei sono in quello stato che i medici chiamano fisiologico, ossia normale, e vengono stimolati da agenti esteriori, la loro azione combinata con quella degli stimoli produce ordinariamente delle sensazioni nello spirito; dunque tra il corpo e lo spirito dell' uomo vi è uno scambio di azione reciproca.

2550. Questa verità è il fondamento delle dottrine intorno al commercio tra lo spirito e il corpo dell' uomo: tali dottrine ritenendo la realtà del fatto tendono a darne una spiegazione plausibile, ma non tutte han dato nel segno.

2551. Infatti per mentovare le più celebri, osserviamo che la dottrina di Malebranche, detta *occasionalismo*, riduce il suddetto commercio a un fenomeno privo di ogni real valore; poichè movendo dalla diversità di natura del corpo e dello spirito egli avverte che l'uno non può produrre con la sua azione un effetto nell' altro, nè l'altro nell' uno, stante la natural simiglianza tra effetto e causa, la quale non ha luogo tra le due sostanze dell'essere umano; quindi opina che le azioni del corpo son semplici occasioni rispetto a quelle dello spirito, come il sono pur quelle dello spirito rispetto alle azioni del corpo; e che Dio è la vera causa delle une, poichè Egli le produce all' occasione delle altre.

2552. Qui si pare all' evidenza l'error del filosofo, poichè egli nega il fatto in quella che cerca di spiegarlo; e per fermo, se il commercio tra lo spirito e il corpo umano consiste nella mutua azione dell' uno sull' altro, non viensi a negare un tal fatto, dicendosi che lo spirito non può agire sul corpo, nè il corpo sullo spirito? La di-

versità di natura delle due sostanze non deroga alla realtà della loro azione scambievole, poichè il Malebranche riconosce l'azione di Dio sul corpo; or Dio non è ancora uno spirito? Come dunque mantiene il principio che lo spirito non può agire sul corpo?

2553. Nè varrebbe l'opporre che Dio è uno spirito infinito, la cui virtù essendo ancora infinita, può operare sopra qualsiasi sostanza, spirituale o corporea; perchè allora la ragion dell'azione non istarebbe nell'indole corporea o spirituale della causa, dov'è propriamente giusta il suo anzidetto principio, sibbene nel carattere della infinità o della finitudine. Questo d'altronde non basta a risolvere la quistione, poichè ponendo che uno spirito finito, com'è quello dell'uomo, agisca sur un corpo, non segue da ciò che egli si confonda con lo spirito infinito; infatti l'uno può ben distinguersi dall'altro nella nostra ipotesi, perchè quegli agisce sul corpo producendovi, o meglio eccitandovi alcune modificazioni soltanto, laddove questi vi opera creandone la sostanza e modificandola in ogni guisa possibile. Sicchè l'occasionalismo è inammissibile.

2554. Il Leibniz nella proposta quistione muove da un altro principio non meno insussistente, secondo il quale una sostanza non può agire sopra un'altra sostanza; poichè la prima dovrebbe trasmettere alla seconda qualche cosa sua propria, ossia una parte di se stessa, od una sua modificazione; ma nè l'uno, nè l'altro è possibile, perchè ogni sostanza è metafisicamente semplice, nè vi si può distinguere una pluralità di parti, l'una delle quali sia comunicabile ad un'altra; e dall'altro canto una modificazione non può staccarsi dalla propria sostanza per passare in un'altra; quindi ogni azione delle sostanze procede da una forza ingenita alle medesime, ed è necessariamente l'effetto di una loro azione antecedente, e causa di un'azione seguente. Il che si esprime dal filosofo di Lipsia col dire, che *il presente è figlio del passato e gravido dell'avvenire.* Ciò posto, egli spiega la corrispondenza tra le azioni del corpo e dello spirito umano, insegnando che la serie delle modificazioni dell'uno procede parallelamente con la serie delle modificazioni dell'altro senza che siavi tra esse un rapporto di azione lor propria; ma che Dio nella creazione de' corpi e degli spiriti prevedendo qual corpo si atteggerebbe in modo corrispondente a quello di uno spirito congiunge lo spirito a quel corpo; laonde l'armonia che apparisce tra l'uno e l'altro vi è prestabilita da Dio all'epoca della loro creazione. Quindi è che l'ipotesi di Leibniz ha pigliato il nome di *armonia prestabilita.*

2555. In questa ipotesi si frantende la natura dell'azione; poichè pretendesi che essa consista nella comunicazione di qualche elemento sostanziale o modale della causa all'effetto, come accade nella generazione degli esseri; ora in tal caso è evidente che nemme-

no Iddio può agire sopra le sostanze finite sia per crearle, sia per modificarle dopo la loro creazione; poichè la sua sostanza è pur semplice metafisicamente, ed i suoi modi essendo essenziali non possono staccarsi da Lui per passare ad altri esseri. Intanto Dio agisce sopra le sostanze finite creandole insieme e modificandole posteriormente con la sua azione; dunque il Leibniz non riesce più felicemente del Malebranche ad ispiegare il commercio tra lo spirito e il corpo nell'uomo.

2556. La sua dottrina ripugna altresì ad un dogma morale, qual è la libertà ed imputabilità delle azioni esteriori dell'uomo; poichè se lo spirito non è desso la causa efficiente delle azioni esterne, egli non è libero di farle a suo grado o di non farle, e però non n'è risponsabile. Questa ripugnanza trovasi ancora nell'ipotesi di Malebranche, poichè le azioni dello spirito non sono cause, ma occasioni delle azioni del corpo, che propriamente sarebbero prodotte da Dio; quindi neppure sarian libere e soggette all'imputazione. Sicchè l'occasionalismo e l'armonia prestabilita non riescono a spiegare il commercio tra il corpo e lo spirito umano.

2557. Noi pensiamo che la natura delle sostanze finite poste sotto l'influsso perenne dell'azione creatrice basti a dare una sufficiente ragione della loro azione reciproca; poichè tali sostanze sono forze, dotate di potenza e di atto: la loro potenza è un conato, od un atto iniziale che tende ad isvolgersi; e questa sua tendenza essendo il termine immediato dell'atto creatore ch'è continuo, sussiste e si regge per virtù del medesimo, e riceve da tal virtù la sua naturale energia; talchè il primo movimento della potenza verso l'azione è dato dal Creatore, ed ella attuandosi nell'istessa azione non fa propriamente che secondare l'impulso del medesimo. Sicchè la prima causa dell'azione nelle forze create è la premozione divina. Inoltre la finitudine di queste forze e l'ordine con cui sono intrecciate per rispondere al disegno della creazione, importano che l'attuazione delle loro potenze dipenda dal concorso di alcune condizioni che le une debbono somministrare alle altre; cosicchè adempiendosi tali condizioni, ogni forza ha tutti i requisiti per emettere l'azione a cui tende, e la pone infatti attuando la propria tendenza. Quindi l'azione di una forza finita dee rapportarsi a tre cause: la 1. è la virtù creatrice, causa prima ed efficiente assoluta che crea la forza e la muove primitivamente ad agire; la 2. è la virtù ingenita della forza medesima, causa seconda ed efficiente altresì, ma relativa, perchè abbisogna del concorso di altre cause; la 3. infine è la virtù delle altre forze create che pongono l'agente in una condizione favorevole per emettere l'azione a cui è premosso dalla cagion prima; le quali forze son pure delle cause seconde, ma di un ordine inferiore, poichè non sono autrici di quell'azione, ma con-

corrono solamente ad effettuarla porgendo una condizione, onde ha bisogno l'autore di essa. Quando le forze finite son cieche e fatali, come sono tutte le forze fisiche, la loro azione è necessaria, in quanto che poste tutte le condizioni favorevoli all'esercizio di esse, è naturalmente impossibile che non agiscano; ma se poi son libere, come avviene dello spirito umano, la loro azione è pur libera, perchè ella può farsi od omettersi a loro grado nel concorso delle condizioni suddette.

2558. Questa spiegazione ci sembra la più plausibile; poichè riconosce la necessità dell'intervento della causa prima, che essendo assoluta ed universale, non può a meno di concorrere in ogni azione positiva degli esseri; mantiene la libertà e l'imputabilità delle esterne azioni dell'uomo che concorre con la sua volontà all'effettuazione di esse; ed ammette la realtà dell' influenza reciproca delle forze finite, ridotta al suo vero valore.

2559. Oltre il moto impresso al proprio corpo, lo spirito umano spiega la sua azione nella sensazione, nel pensiero e nel volere: la sensazione è un fenomeno animale che ha una triplice causa, l'una negli stimoli esteriori che agiscono sull' organismo corporeo, l'altra negli organi del corpo medesimo, e l'altra nell'attività dello spirito. Le prime due cause sono piuttosto delle condizioni necessarie all'azione dell' ultima, che essendo nella vita attuale unita intimamente all'organismo, ha mestieri del suo concorso per attuare la propria virtù sensitiva; e siccome le leggi dell'organismo e il modo della sua unione con lo spirito sono obbiettive e indipendenti dal medesimo, così l'uomo è passivo nella sensazione. Il fenomeno del pensiere poi deriva da due sorgenti, l' una consistente nella forza delle idee che creano l'intelligenza umana e l'illustrano perennemente col loro splendore, e l'altra nell'intelligenza istessa che sotto l'azione della luce ideale vede tutto che è intelligibile a lei.

2560. La visione ideale che sorge dall'armonia di queste due cause, soggiace a leggi obbiettive universali ed immutabili, le quali formano l'ordine logico: il pensiero non può sottrarsi all'imperio di esse, e le segue spontaneamente nella percezione, nel giudizio e nel raziocinio, che sono le sue funzioni speciali; quindi avviene che il pensiere è dominato dalla verità che costituisce il rapporto della cognizione con la realtà intelligibile.

2561. È vero che il pensiere umano spesso resiste alla verità e s'immerge nell' errore; ma questo fatto succede per l' intervento dell' arbitrio nell' azione di esso. Imperocchè l' arbitrio è una facoltà dello spirito distinta dall' intelletto, la quale ha per ufficio di operare sotto l' indirizzo delle idee obbiettive che le additano il fine e la regola dell' operazione; or tal facoltà è libera, e per la sua libertà ch' è imperfetta, perchè finita, è capace di non secondare l' azione

ideale; allora la verità rimane occulta al pensiere, egli la vede quasi nell'ombra e s' illude ne' suoi giudizi riflessi, e per tale illusione la disconosce e dà nell'errore. Quindi il fatto dell'errore non deroga alla necessità dell'ordine logico che presiede all'esercizio del pensiere.

2562. Il volere è il fatto più eccelso in cui propriamente si appalesa l'energia spirituale dell'uomo: esso ha per oggetto il bene, fine supremo dell'essere e dell'operare, ed è fornito di libertà, perchè possa adempirlo. Il bene lo premuove all'azione, poichè esso accende l'affetto che precede la determinazione dell'arbitrio, e contiene la ragion del dovere per cui lo si compie in modo intelligente e libero. L'arbitrio agisce sempre per l'amore del bene, ed anche quando ha la sventura di commettere il male, è ispirato da siffatto amore, poichè in tal caso egli trovasi in preda di una illusione e scambia il male col bene; sicchè il bene è il principio e il fine supremo del volere umano. Or il bene si converte con Dio e rappresenta la prima cagione degli esseri finiti che li crea per farli partecipi di se stessa e bearli della sua beatitudine; laonde siccome la creazione costituisce l'atto esterno della prima cagione, possiam dire che il principio di creazione governa la più eminente funzione dell'umano operare.

2563. Questo principio regge pure la funzion del pensiere, poichè la forza delle idee che inizia la cognizione dell'uomo, è l'azione di Dio come intelligibile assoluto, sopra l'umano intelletto, il quale si limita a ricevere in se l'effetto del lume ideale; essendo adunque l'azion divina esteriore l'azione creatrice, non vi ha dubbio che il principio ctisologico informi l'ordine del pensiere non meno che quello dell'azione.

2564. Finalmente la virtù sensitiva agisce per istinto nell'uomo; poichè le sensazioni si eccitano in lui suo malgrado, quando le loro condizioni sono adempiute; or l'istinto non è pure una funzione dell'azione creatrice che opera nella parte animale dell'uomo? Dunque l'uomo agisce sotto l'indirizzo sovrano della forza creatrice in ogni fatto della sua vita spirituale e corporea, del pari che il mondo organico ed inorganico; quindi manteniamo che questa forza signoreggia in tutto il giro della realtà.

---

## DEL SOVRANNATURALE.

**2565. La natura suppone l'essere sovrannaturale — 2566. L'azione naturale suppone l'azione sovrannaturale — 2567. Bisogno del sovrannaturale per l'incominciamento e la durata della natura — 2568. La na-**

tura tende ad un fine sovrannaturale — 2569. Il sovrannaturale è il principio e il fine dell'intelligenza — 2570. E dell'arbitrio umano — 2571 e 2572. Intervento del sovrannaturale nell'ordine fisico — 2573. e nell'ordine morale — 2574. Idea della provvidenza — 2575. Il sovrannaturale è un principio — 2576. Un mezzo — 2577. Ed un fine pur della scienza — 2578. La scienza non può progredire e compirsi senza l'ajuto del sovrannaturale — 2579. Pruova storica di tal verità — 2580. Intervento del sovrannaturale nella religione — 2581. Sarà trattato più innanzi l'intervento del sovrannaturale nella storia nell'arte e nella civiltà in generale.

2565. La natura consistendo nel sistema delle esistenze che formano il terzo termine della formola ideale, ha l'Ente per verace sua causa; or la causa è naturalmente superiore al suo effetto, ed il precede logicamente ed ontologicamente: logicamente, poichè l'effetto s'intende per la sua causa che n'è la ragione, e senza di essa è inintelligibile; ed ontologicamente, perchè il nulla non può nulla produrre ed operare; or se la causa non fosse prima del suo effetto, questo saria prodotto ed operato dal nulla. Vero è che l'esistente dicesi prodotto dal nulla; ma questa frase vuole intendersi nel senso che l'Ente allorchè dà la esistenza alle sue creature non le cava dalla propria sostanza quasichè le creature fossero un elemento od una parte del medesimo suo essere, ma elle esistono sol perchè Egli vuole che esistano; dunque non è il nulla la causa efficiente delle esistenze, ma è l'essere infinitamente reale ed attivo. Or l'Ente in quanto è superiore alla natura come causa prima e reale di essa dicesi sovrannaturale; dunque la natura suppone l'essere sovrannaturale.

2566. Ogni azione delle forze onde consta la natura appellasi naturale a giusta ragione; poichè l'azione sorgendo dall'attività dell'agente che n'è la causa deve riferirsi all'agente medesimo; quando dunque l'agente è un essere della natura, la sua azione dee dirsi naturale. Ragionando sull'istesso principio è giuocoforza il pensare che l'azione dell'essere sovrannaturale sia pure sovrannaturale; or la creazione per cui esiste la natura è un'azione dell'essere sovrannaturale, cioè dell'Ente; dunque la natura esiste per un'azione sovrannaturale. Da ciò intendete che la natura e l'azione naturale suppone necessariamente l'essere e l'azione sovrannaturale; talchè è tanto impossibile che esista qual cosa di naturale senza il sovrannaturale quanto è impossibile che siavi un effetto senza la causa.

2567. Ma il sovrannaturale occorre solo all'incominciamento della natura, o pure interviene in tutto il periodo della esistenza e dell'azione di essa? Noi abbiamo dimostrato più innanzi che la conservazione è una continuata creazione, talchè le creature seguono ad esistere in virtù della medesima azione creatrice per la quale han

cominciato ad esistere; dunque il sovrannaturale è perenne e coesiste alla natura in tutto il tempo della sua esistenza ed azione.

2568. Finalmente la natura ha un fine o uno scopo il quale abbiam veduto a suo luogo essere il medesimo suo principio, ossia l'Ente, poichè questi nel crearla non la potea ordinare che a sè stesso; ora il fine è anco superiore al suo mezzo il quale trae tutto il suo reale valore dal rapporto più o meno stretto che abbia con esso; dunque la natura suppone il sovrannaturale come il mezzo suppone il fine. Sicchè il sovrannaturale comprende da ogni lato la natura, poichè questa muove dal sovrannaturale come dal principio di tutto il suo essere, sussiste ed agisce sempre sotto l'influsso di un'azione sovrannaturale, e tende al sovrannaturale come al suo fine.

2569. Questa verità or dimostrata considerando la natura in generale come un sistema di esseri contingenti, brilla con maggiore evidenza se attendiamo a quella specie di esseri che ne forma la parte migliore, cioè alla specie degli esseri forniti d'intelligenza e di arbitrio, quali siamo noi uomini. Infatti l'umana intelligenza si accende al raggio della luce divina, ha questa luce per primo suo oggetto, in essa e per essa intende tutto che viene in relazione con sè medesima, e se torce un poco il suo sguardo da essa si avvolge in densissime tenebre; acquistando col favore di questa luce le sue prime cognizioni, quando ella va ad isvolgerle per elevarsi alla scienza, allo splendore di essa intende i segni che riportano e trattengono il suo sguardo sovra le cose già conosciute, giunge a ravvisarne le ragioni ed i rapporti con chiarezza e distinzione, e ne apprende così tutto l'ordine e l'armonia. Ora la luce divina è in Dio e di Dio, anzi è Dio medesimo, e non distinguesi dalla infinita e semplicissima sostanza di Lui; dunque è una luce del tutto sovrannaturale, poichè Dio come autor della natura n'è distinto realmente e l'è superiore. Da ciò apparisce che l'umana intelligenza muove pure da un principio sovrannaturale, e sotto un'azione sovrannaturale agisce e si svolge in tutto il corso della sua esistenza.

2570. L'arbitrio umano è una forza finita la quale vien posta in essere dall'azione creatrice dell'Ente; poichè l'Ente creando lo spirito umano e destinandolo al godimento del bene assoluto gl'imprime un impulso verso il medesimo; or questo impulso costituisce l'attività radicale dello spirito la quale in quanto conosce quel bene e può liberamente determinarsi all'uso de' mezzi convenienti per conseguirlo dicesi arbitrio; quindi l'arbitrio umano muove ancora da un sovrannaturale principio, poichè l'azione creatrice è superiore alla natura. Nell'esercizio della sua attività l'arbitrio non agisce tutto da sè solo, ma è sempre premosso dalla forza superiore del bene che il trae continuamente a sè stesso: il bene fa sentirgli il

suo imperio e gli apparisce come legge autorevole ed obbligatoria: lo alletta con la speranza di un premio infinito consistente nell'eterna fruizione di lui, e lo spaventa con la minaccia di un eterno gastigo, se non seconda la naturale aspirazione verso lui; talchè nel bene assoluto ritrova l'arbitrio ogni ragionevole motivo delle sue azioni, e quando egli operando si determina al bene, a lui deve tutto il pregio del suo operato; dunque siccome il bene assoluto convertendosi con Dio è sovrannaturale, l'arbitrio umano al pari dell'umana intelligenza va debitore dell'esercizio ordinato della sua attività ad un'azione sovrannaturale. Imperò il sovrannaturale è il principio il sostegno ed il fine di ogni ordine nella natura, cioè dell'ordine fisico dell'ordine scientifico e dell'ordine morale.

2571. Questa verità dimostrata a priori è mirabilmente confermata dall'attenta osservazione de' fatti, sia fisici che morali, sia esterni che interni. Ed in vero, chiunque volge uno sguardo indagatore al corso de' fisici avvenimenti stupisce all'aspetto della regolarità ed armonia cho vi regna, e vede in tutto l'ordine fisico un disegno grandioso e sublime condotto con semplicissimi mezzi; quindi non può a meno di riconoscere un'intelligenza infinita che presiede all'attuazione di esso. Or le forze fisiche non sono cieche e fatali, cioè sfornite d'intelligenza per conoscere il fine a cui tendono, e di arbitrio per eleggere tra tutti i mezzi possibili quegli che vi conducono nel modo più semplice? dunque la regolarità e l'armonia de' fisici avvenimenti dimostra l'intervento di una causa sovrannaturale nella loro produzione ed ordinamento.

2572. È vano il dire che le forze fisiche agiscono con leggi universali e costanti radicate nella loro natura ed essenza, e però l'ordine de' fatti che derivano dalla loro azione è tutto naturale. Poichè queste forze, quantunque potenti ed energiche, son tutte finite; infatti ognuna ha i suoi limiti determinati e la sua orbita particolare, e spesso si veggono entrare in collisione e minacciare l'universale scompiglio; or se è impossibile che la discordia delle forze sia la causa efficiente dell'armonia e dell'ordine, bisogna convenire che le forze naturali non producan da sè sole l'ordine e l'armonia de' fenomeni fisici; quindi l'addotto argomento in favore del concorso di una causa sovrannaturale nella natura è irrefragabile.

2573. Se guardate attentamente il corso de' fatti morali che si compiono negli umani individui e nelle nazioni, voi pure vi osservate un tenore costante e generale che desta la meraviglia del genio; e per fermo la filosofia della storia che ha renduto immortali nel mondo scientifico i nomi di S. Agostino di Bossuet e di Vico, non riconosce un ordine sublime nella indefinita moltitudine de' fatti umanitari? Or quest' ordine può riferirsi interamente all' istinto ed all' arbitrio degli uomini che sono le due lor potenze operatrici? La

cecità dell' istinto non permette di chiamarlo a parte della esecuzione armonica di un disegno, quando vogliasi considerare il detto istinto isolato da una forza superiore che il guidi, poichè chi non vede uno scopo, non può coordinarvi costantemente l'uso de' mezzi: in quanto all' arbitrio, la libertà propria del suo operare non che servir di argomento nella spiegazione dell' ordine, induce piuttosto a congetturare un disordine nella serie de' fatti a cui interviene. L' arbitrio umano spiega sue forze in vari punti del tempo e dello spazio, tra i quali non apparisce un' intima comunicazione; eppure il suo svolgimento succede con ordine. Voi spesso vedete un secolo armato contro un altro secolo e le nazioni azzuffarsi per distruggersi a vicenda; talchè all'aspetto del tristissimo fenomeno parvi che sia presso a spegnersi sulla terra l'arte e la scienza la civiltà e la religione con tutto il genere umano. Il medio evo ne porge un grande esempio all' epoca delle irruzioni barbariche sulle terre dell' imperio romano. Ma qual meraviglia non destasi poi nell' animo al mirare che da quel cozzo tremendo di secoli e di nazioni l' arte e la scienza la civiltà e la religione risorgono più belle e vigorose e l' umanità si eleva ad un altro grado di esistenza assai più nobile agli occhi della sana ragione? Un tal risultato non è certo da attribuirsi all' energia naturale dell' arbitrio, poichè questa avea una direzione contraria; dunque vuol riferirsi all'azione di una causa sovrannaturale che signoreggia sovranamente l'istesso arbitrio nella esplicazione della sua attività naturale.

2574. Questa causa sovrannaturale costituisce propriamente la provvidenza governatrice del mondo, la idea della quale presedendo al corso de' naturali avvenimenti sia fisici che morali il fa parere come un dramma vasto e grandioso esprimente nella successione del tempo l' ordine eterno delle cose contenuto nella mente di Dio; cosicchè chiunque vuole ricusare l' intervento del sovrannaturale nella natura debbe assoggettare il mondo al cieco imperio del caso. Or quale ingegno un pò tenero della scienza, la quale ha l' ordine per suo essenziale carattere, può riconoscere in buona fede il dominio del caso? la dottrina del caso non è la più gretta e irragionevole che fosse mai surta nello spirito umano, dacchè egli ha incominciato a coltivare la scienza? Dunque riteniamo il sovrannaturale nella natura come una verità incontrastabile, poichè la ragione non può a meno di riconoscerne la esistenza nell' attenta osservazione dei fatti.

2575. Il sovrannaturale stende il suo dominio ancor nella scienza, talchè siccome la natura procede da un principio sovrannaturale, si svolge sotto l'influsso di una sovrannaturale azione, e tende ad un fine sovrannaturale; così anche la scienza ha il suo principio il suo mezzo e il suo fine nel sovrannaturale medesimo. In fatti il

primo germe della scienza sta nella cognizione intuitiva, il suo mezzo consiste nella riflessione che svolge quel germe col favor del linguaggio, ed il suo fine è la pienezza della cognizione del vero; or tutto questo si compie per un' azione diretta e immediata dell' essere sovrannaturale. Imperocchè l' intelligenza dell' uomo è creata in atto dall' Ente, e però con un concetto primitivo ed attuale, quantunque vago ed imperfetto si voglia; ed in vero ogni potenza sussiste in un atto e per un atto sostanziale; or l' intelligenza essendo una potenza essenziale dello spirito umano non può mancargli un' istante; dunque bisogna ammettere in lui un primo atto intellettuale in cui sussista la sua intelligenza. Ma quest' atto essendo creato insieme con lo spirito è un effetto dell'azione creatrice, e però ha un principio sovrannaturale ch' è l' autore di tale azione; quindi è fuori dubbio che il germe della scienza abbia una causa sovrannaturale.

2576. La riflessione destinata ad isvolgere questo germe non ha una causa diversa della sua prima azione; poichè essa è attuata da una parola sia naturale che artificiale; or la parola è immediatamente data all' uomo da Dio per un' azione sovrannaturale, siccome abbiam dimostrato discorrendo della origine del linguaggio in generale; dunque la scienza ripete eziandio da una causa sovrannaturale il suo mezzo.

2577. Il fine della scienza stando nella pienezza della cognizione del vero non può riferirsi ad una causa naturale; poichè lo spirito umano durante la sua vita terrena ha mille ostacoli che gl' impediscono di aggiungere siffatta cognizione. E per fermo, le illusioni del senso i prestigi della fantasia gl' impulsi ciechi e fatali dell' istinto le disordinate inclinazioni della volontà la freddezza naturale della ragione e tutta la serie delle circostanze esteriori individuali e sociali, quanto non ritardano il progresso della cognizione? vi ebbe mai un genio a cui toccò in sorte d' iniziare ad un tempo e compire una scienza? qual genio pervenne ad esaurire un soggetto d' investigazioni scientifiche?

2578. La origine delle scienze è come quella de' fiumi; poichè questi sorgono da un umil ruscello, e s' ingrandiscono per via a misura che corrono per l' indefinita distesa delle pianure ricevendo sempre nuove acque da altre sorgenti, e secondo il maggiore o minor numero di queste acquistano una maggiore o minore grandezza, sempre mai determinata e quasi nulla a paragone della immensa estension dell' oceano in cui vanno a sboccare. Così nasce ancora e s' ingrandisce ogni scienza: un ingegno felice discopre da prima alcune sue verità, e quasi pago della sua scoperta non procede allo svolgimento di esse: a lui succedono, e ordinariamente dopo lungo intervallo, altri ingegni più fortunati che guardano quelle prime verità in un aspetto più ampio e ne deducon molte altre che vi son

contenute; spesso però nelle loro deduzioni s'insinua l'errore, e la scienza, non che progredire, si arresta e indietreggia; quindi occorre un ingegno se non più forte, almeno più cauto il quale scopra l'errore e l'emendi, e rimetta la scienza sulla via del progresso. Or il progresso della scienza è indefinito e non può compirsi interamente per gli sforzi di alcuno: ogni ingegno al declinar della vita sente illanguidirsi le forze, e quando per la sua maturità è giunto al grado di poter coltivare la scienza con succcsso migliore, appunto allora vien meno, e le onde dell'obblio cominciano a discendere nella memoria di lui; si rompe il filo dclle sue cognizioni, gli riesce impossibile di portarle più oltre, ed appena può egli godere nell'ombra un tenue raggio di quella luce ideale che spiccò in lui con tanto splendore — Sicchè ristretto alle sue forze naturali lo spirito umano non può giungere alla pienezza della cognizione del vero.

2579. La storia dclle scienze conferma a capello queste vedute razionali; poichè ci mostra l'ingegno umano vagante nel campo del sapere in mczzo al dubbio ed all'errore: in tutta la estensione del globo appena qualche punto si può segnare ove brilli la luce della verità, e nella successione di ben quaranta secoli se paragonate i conquisti del genio con le ruine che il sofisma addusse nelle scienze, voi siete compresi da profonda tristezza. Quando la luce del cristianesimo rifulse nel mondo per ricondurlo al conquisto della scienza perduta, chi il crederebbe? lo spirito umano non che riceverne avidamente l'influsso, si sforzò di respingerla: ci si vide lo spirito del sofisma raccoglier tutte sue forze per combattere le verità rivelate; e se Dio non avesse efficacemcnte voluto il trionfo del vero, la scienza saria tuttora nella cuna circondata da'mostri che dovean soffocarla del tutto. Il cristianesimo con la sua onnipotente energia ha dovuto far violenza all'ingegno per strapparlo al dominio dell'errore e metterlo sulla via del progresso nella scienza; talchè bisogna dire che siccome una causa sovrannaturale iniziò la scienza dell'uomo, così pure una simigliante causa la ristorò, quando era perduta. Laonde la scienza al pari della natura dee la sua origine e il suo progresso all'intervento del sovrannaturale.

2580. Non c' intratteniamo a dimostrare questo intervento eziandio nella religione, poichè questa ha nel sovrannaturale il suo oggetto il suo principio il suo fine; talchè la filosofia della religione può bene intitolarsi la teorica del sovrannaturale.

2581. Resterebbe ad osservare l'intervento del sovrannaturale nella storia, nell'arte e nella civiltà in generale, per compiere un tal punto; ma un poco più appresso avrem copiosa materia per fornire il detto argomento.

## ESAME DEL RAZIONALISMO.

**2582. Necessità di un esame speciale del razionalismo — 2583. Il razionalismo è un rampollo del panteismo — 2584. Si considera il razionalismo sotto un punto di veduta scientifico — 2585. Esposizione: apparente dualità dell' essere — 2586. Attinenza di essa con le facoltà conoscitive dell' uomo — 2587. Identità del naturale e del sovrannaturale — 2588. Ispirazione o rivelazione sovrannaturale comune a tutti gli uomini — 2589. Distinzione dei profeti o de' rivelatori dagli uomini volgari — 2590. Necessità de' simboli e de' miti nella rivelazione — 2591. De' misteri e de' miracoli — 2592. La religione trasformandosi diviene sempre più razionale — 2593. Identità sostanziale di tutte le religioni: indifferentismo religioso — 2594. La filosofia piglierà il posto della religione nel secolo d'oro dell' umanità — 2595. Confutazione: il razionalismo è il nemico naturale del cristianesimo — 2596. Pruova storica di tal verità — 2597. Necessità di una speciale confutazione del razionalismo — 2598 e 2599. 1. Contraddizione del razionalismo — 2600 e 2601. 2. Contraddizione — 2602. 3. Contraddizione — 2603 e 2604. 4. Contraddizione — 2605 e 2606. 5. Contraddizione — 2607. 6. Contraddizione — 2608. 7. Contraddizione — 2609. Il razionalismo manomette la storia — 2610. La scienza — 2611. L' arte — 2612. E la religione. Si rigetta assolutamente il razionalismo.**

2582. La teorica del sovrannaturale qui stabilita ragionando strettamente sur i più sodi principi scientifici vien manomessa in strana guisa dal razionalismo teologico; quindi non possiamo passare oltre senza un esame accurato ed una speciale confutazione di questo errore. E ciò non è solo nell' interesse della filosofia, che fondandosi nell' assoluta verità è la nemica naturale di ogni errore, ma sovratutto della religione che tutta si aggira nel sovrannaturale.

2583. Il razionalismo teologico è un rampollo dell' errore universale, cioè del panteismo, siccome da noi si è già accennato nell' esame del medesimo; in fatti quello s'intruse nel campo della filosofia sotto l' ombra del più rigido panteista de' tempi moderni, ossia di Spinoza, e nelle scuole panteiste di Germania si è svolto a segno da invadere tutto il dominio della speculazione scientifica e religiosa.

2584. Noi non possiamo seguirlo storicamente dalla sua apparizione in tutti i passi successivi del suo svolgimento insino al termine, poichè usciremmo de' limiti prescritti ad un' istituzione filosofica; quindi ci restringiamo ad esporre l' ordine logico de' concetti che formano la sostanza di un tal sistema; il che significa propriamente considerarlo in un punto scientifico di veduta, e così il discuteremo ne' suoi principi e nelle sue deduzioni.

2585. Movendo dal principio panteista dicono i teologi razionali: l' essere è uno ed assoluto; lo spirito umano lo apprende sotto due forme diverse, che sono la necessità e la contingenza, e però crede alla dualità delle cose; ma la sua apprensione è fallace, poichè la necessità e la contingenza son due semplici manifestazioni dell'essere assoluto. Questo essere in quanto si manifesta nella forma della necessità costituisce Dio, ed in quanto apparisce nella forma della contingenza, forma il mondo o la natura.

2586. L' uomo è parte della natura, ed ha due facoltà conoscitive, cioè il senso e la ragione : col senso percepisce l' essere come contingente, e con la ragione lo apprende come necessario; la dualità dell' essere rapportasi adunque alla differenza delle facoltà conoscitive dell' uomo. Ma essendo l' uomo una parte della natura la quale è una forma fenomenica dell' essere, la sua esistenza e le sue diverse facoltà dipendono dalle forme dell' essere istesso ; dunque la dualità dell' essere non si spiega propriamente per la differenza delle facoltà di conoscere.

2587. L' essere nella sua forma necessaria e razionale è superiore all' essere nella sua forma contingente e sensibile; per tal ragione dicesi sovrannaturale nel primo aspetto, e naturale nel secondo. Quindi il naturale e il sovrannaturale non si disformano sostanzialmente tra loro , e sono l' istesso essere o l' istessa cosa apparente in due guise diverse.

2588. Avendo l' uomo per oggetto della sua cognizione ambedue le forme dell' essere , egli conosce il naturale ed il sovrannaturale egualmente: la sua cognizione è divina, e nasce da un principio sovrannaturale, poichè la cognizione in generale è una modificazione dell' essere unico ed assoluto, il quale modificandosi produce la forma contingente e naturale subordinatamente all' altra necessaria e sovranaturale; quindi la cognizione naturale procede da un' ispirazione o rivelazione interiore la quale perciò è comune a tutti gli uomini.

2589. Ma se tutti gli uomini hanno una rivelazione interiore, non tutti son capaci di conoscere egualmente il vero e di esplicarlo stante la diversità dell' ingegno , dell' applicazione e di altre innumerevoli circostanze individuali e sociali; quindi intendesi la missione di alcuni uomini privilegiati e forniti di un intuito più vasto e di una riflessione più potente, i quali vengono ad esplicare il germe della cognizione racchiuso nella coscienza del volgo e pigliano il nome di rivelatori o di profeti. Laonde il volgo ed i profeti non si distinguono realmente rispetto al principio ed alla sostanza delle loro cognizioni, ma soltanto nel grado delle medesime.

2590. Acciocchè i profeti riescano nel loro intento d' istruire il volgo nella cognizione del vero, debbono accomodare all' indole di

esso il loro insegnamento; ora il volgo è assai corrivo a rappresentarsi l'intelligibile sotto la forma del sensibile, poichè la fantasia in lui predomina alla ragione; quindi nasce il bisogno de'simboli e de' miti con cui si presentano al volgo le dottrine rivelate. Il simbolo è un'espressione poetica di verità meramente razionali, ed il mito è una finzione immaginaria che adorna ed abbellisce de'fatti puramente naturali.

2591. Il vero espresso in forma simbolica dicesi mistero, come il fatto vestito di forma mitica appellasi miracolo; quindi il vero misterioso è essenzialmente razionale, come il fatto miracoloso è essenzialmente naturale.

2592. Tutti i misteri delle dottrine rivelate sono la espressione religiosa delle idee razionali de' profeti, ed i miracoli sono la rappresentazione fantastica degli eventi naturali che formano la loro vita ed accompagnano lo stabilimento delle loro istituzioni. Essi non sono essenziali alla religione, poichè il loro bisogno è relativo allo stato de' popoli che la debbono ricevere; ora i popoli non sono stazionari nell'aringo della civiltà, ma progrediscono continuamente di secolo in secolo; quindi la religione col processo del tempo si trasforma divenendo sempre più razionale.

2593. Ella è sempre la stessa in tutte le sue forme, poichè la verità razionale che ne costituisce la sostanza è una assolutamente: la sua maggiore o minore perfezione riguarda le sole forme, le quali considerate in sè stesse sono egualmente vere; anzi non sono propriamente nè vere nè false, stando tutto il lor valore nell'attinenza colla verità; quindi si può indifferentemente professare l'una o l'altra secondo la varietà delle circostanze del tempo e del luogo.

2594. Ei verrà un tempo in cui la verità razionale sarà da tutti conosciuta nella sua purezza, come l'è attualmente da'filosofi, poichè il progresso della verità è continuo e fatale: allora tutte le forme religiose svaniranno, e la filosofia piglierà il posto della religione. Sarà questo il secolo d'oro dell'umanità, il quale perciò non vuol cercarsi nel passato, bensì nell'avvenire.

2595. Non occorre di soffermarsi per dimostrare l'assoluta opposizione di questo sistema al cristianesimo ch'è l'unica e vera religione data da Dio al genere umano; poichè la nostra religione nella sua parte dogmatica si fonda nelle idee sovrarazionali di Dio uno e trino, autore della grazia ed umanato nella persona del Verbo redentore e santificatore; dell'uomo infetto della colpa originale sanabile e salvabile per la sola virtù della grazia divina e de'meriti del Redentore, e della Chiesa una infallibile perpetua universale fondata immediatamente da Dio e fornita del potere sovrannaturale di definire di governare di sciogliere e di legare; e nella sua parte storica si appoggia sopra una lunga serie di prodigi tutti sovrannatu-

rali, il maggiore di cui è la risurrezione di Cristo. Ora il razionalismo teologico impugna direttamente le verità sovrarazionali della Dogmatica cristiana riducendole a puri simboli di idee tutto intelligibili, e nega l'elemento sovrannaturale della sua storia dichiarando i miracoli semplici miti di avvenimenti naturali; dunque un tal sistema è il contrapposto del cristianesimo.

2596. Questo errore non nacque ieri, ma surse subito dopo che il cristianesimo si sparse nel mondo; infatti le eresie infestarono la Chiesa di Gesù Cristo fin da'primi secoli: ora ogni eresia è un razionalismo parziale, poichè l'eresiarca corrompe o mutila sempre qualche vero sovrarazionale. E la storia delle eresie bene il dimostra; e per fermo Ario, negando la divinità del Verbo mutila l'idea sovrarazionale di Dio; Pelagio, sostenendo l'integrità attuale dell'umana natura altera l'idea sovrintelligibile dell'uomo negando i misteri del peccato originale della redenzione della grazia e dei sacramenti; Lutero, ponendo il principio dell'ispirazione individuale ossia dello spirito privato guasta l'idea sovrarazionale della Chiesa togliendo a questa la potestà delle chiavi e la infallibilità con le altre sue prerogative; e Socino finalmente ricusa tutto che vi ha di misterioso e di sovrannaturale nella rivelazione. Sicchè il razionalismo teologico è il nemico nato del cristianesimo, e ne' tempi moderni ha pigliato solo una forma di sistema scientifico.

2597. Avendo noi nell'esame del panteismo smentito il principio fondamentale di un tal sistema, il qual principio è l'unità sostanziale di tutti gli esseri, potremmo rigettarlo in buona logica senza una ulteriore discussione; ma esso illude troppo facilmente gl'ingegni anche eminenti; quindi ragion vuole che ne facciamo una confutazione speciale.

2598. Il razionalismo teologico movendo da un'ipotesi assurda qual'è il principio suddetto dell'assoluta e sostanziale unità di tutti gli esseri, si avvolge in una serie di contraddizioni al pari del panteismo, e si sforza di coprirle con un linguaggio anfibologico molto atto ad illudere. A vederlo osservate che la necessità e la contingenza essendo pure forme dell'essere unico ed assoluto non possono sussistere che nel medesimo essere, poichè la pura forma non sussiste nè può sussistere in sè stessa, altrimenti avrebbe il carattere di sostanza e non di forma, contro l'ipotesi; quindi l'essere unico ed assoluto dev'essere ad un tempo necessario e contingente in dottrina de' razionalisti. Or non è questa una contraddizione palpabile?

2599. Quando vogliasi evitare tal contraddizione, la diversità delle due forme devesi ripetere da una sorgente estrinseca all'essere assoluto ed unico, come sarebbe p. e. il diverso modo di conoscere dell'uomo che l'apprende; ma i teologi razionali spiegano la va-

rietà delle forme conoscitive dell' uomo per la diversità delle forme dell' essere istesso da lui conosciuto; dunque la necessità e la contingenza son forme intrinseche dell' essere unico, e però la contraddizione sussiste in tutta la sua forza.

2600. Stante l' intrinseca differenza delle suddette forme dell' essere, la facoltà conoscitiva dell' uomo che l'apprende con tale differenza non può dirsi fallace senza assurdità; poichè la cognizione è vera o falsa secondo che risponde o pur no al suo oggetto; se dunque l' uomo apprende le due forme dell' essere come intrinsecamente tra lor diverse, ripugna il dire che la cognizione dell' uomo è fallace.

2601. Questa ripugnanza spicca maggiormente nell' altro canone del razionalismo il quale dichiara la cognizione una modificazione dell'essere unico ed assoluto, in modo che questo essere è propriamente quegli che conosce, e la cognizione è divina nel suo principio e nel suo oggetto, il quale è Dio, essere assoluto. Imperocchè se Dio è quegli che conosce nell'uomo, come può essere mai fallace una tal cognizione? ei bisognerebbe dire che Dio s' inganni nel conoscere sè stesso e le proprie forme; ma Dio com' essere assoluto è perfettissimo nell'essere e nel conoscere; dunque la fallacia dell' umana conoscenza è una contraddizione nel razionalismo.

2602. Non vi diciamo dell' altra contraddizione in cui si cade immedesimando Dio e la natura sostanzialmente, e però il sovrannaturale col naturale; poichè ella salta agli occhi. La natura siccome è contingente in dottrina de' medesimi razionalisti non è da sè nè per sè, ma da Dio il quale è l' essere necessario; dunque Dio è la causa e l'autore della natura, e la natura è un effetto dell'azione di Dio; or non ripugna che l' effetto sia identico sostanzialmente alla sua causa? e se la causa della natura è sovrannaturale, non ripugna ancora che il naturale e il sovrannaturale siano essenzialmente la stessa cosa?

2603. Essendo uno ed identico essenzialmente il principio e l'oggetto dell' umana cognizione, non vi può essere alcun divario tra il volgo ed i profeti de' teologi razionali; poichè l' essere che conosce nell' uomo, a loro avviso è Dio, dove non vi ha reale differenza di forme, essendo le forme fenomeniche e nulle al di fuori del loro soggetto; quindi la varietà delle conoscenze umane manca di fondamento, e la missione de' profeti è una contraddizione. E per fermo, ha Dio bisogno di alcun mezzo per eccitare in sè stesso la cognizione interiore ed esplicarla in tutta la sua estensione e ridurla alla sua naturale purezza? se dunque Dio è quegli che conosce in tutti gli uomini, la rivelazione esteriore fatta da' profeti è una ripugnanza.

2604. Egli è certo che chi ha le idee significate da' simboli deve intendere alla dichiarazione di questi e giudicare del lor valore; or

tutti gli uomini secondo i razionalisti han la rivelazione interiore delle idee ossia della verità pura ed assoluta; dunque la missione de' profeti è incompatibile con la condizione generale che essi riconoscono in ogni uomo rispetto alla conoscenza.

2605. Un' altra contraddizione si ravvisa nella teorica de' miti; poichè la espressione di un fatto essendo destinata a renderlo intelligibile non deve alterarne la natura od essenza; or il mito de' razionalisti rappresenta come sovrannaturali tutti i fatti naturali, e però ne altera la essenza o natura intrinseca; dunque l' uso dei miti in lor dottrina ripugna alla missione de' profeti, se pur non voglia dirsi che questa missione abbia per suo scopo d' illudere e non già d' illuminare gli uomini del volgo.

2606. Ei sembra che Dio secondo i razionalisti faccia a gabbo con gli uomini; poichè Egli è spirito e verità, ed in ispirito e verità vuol essere adorato; intanto allorchè spedisce loro de' profeti, non che aiutarli a sollevarsi con l' intelletto alla regione della pura verità, vi pone invece degli ostacoli, poichè per opera di tali profeti trasforma la verità pura in fantasmi e non che dirigersi alla ragione parla piuttosto alla fantasia con simboli e miti. E non è questa un' altra ripugnanza allo scopo della religione?

2607. Essendo uno l' oggetto della religione, la vera religione non può essere che una; intanto i teologi razionali insegnano che le religioni son tutte egualmente vere e false, e però è indifferente il professarne una qualunque siasi. Or questa è una contraddizione troppo grave; poichè voi trovate delle religioni che si oppongono direttamente l' una all' altra; come sono p. e. il Cristianesimo ed il paganesimo, l' un de' quali sostiene doversi adorare un solo Dio e condanna il culto degli idoli siccome una empietà, e l' altro consiste tutto nel culto degli idoli che sono opere delle mani degli uomini. È dunque possibile che queste due religioni sian vere egualmente? e non sta la contraddizione proprio nel pensare che l' istessa cosa sia vera e falsa nel tempo stesso e sotto l' istesso rispetto?

2608. Finalmente se la vera religione è quella in cui si adora Dio in spirito e verità, la filosofia che induce gli uomini ad adorare Dio in questa guisa, tende al trionfo della vera religione, e non già ad usurparne definitivamente l' imperio; dunque è una ripugnanza il sostenere che la religione cederà il luogo alla filosofia nel secolo d'oro della umanità. Sicchè il razionalismo teologico è un tessuto di contraddizioni.

2609. Questo sistema manomette la storia la scienza l' arte e la religione. Ed in vero la storia si versa ne' fatti sia naturali che umani; or la serie de' fatti comincia dal fatto divino della creazione ch' è sovrannaturale; dunque il razionalismo negando il sovrannaturale toglie il fondamento della storia il quale sta nella origine de' fatti.

Non pago di ciò esso toglie ancora i fatti più importanti ove poggiasi la storia, come p. e. il diluvio noetico, la confusione de' linguaggi, la dispersione de' popoli, la vocazione di Abramo, la missione di Mosè, l'istituzione divina del Giudaismo, la venuta di Gesù Cristo, e la istituzione divina della Chiesa cristiana; poichè questi fatti son sovrannaturali, e per tal carattere si rigettano da' razionalisti e si spiegano in un modo del tutto naturale. Finalmente annulla ancora le leggi della storia, poichè le leggi storiche sono i rapporti de' fatti col fine della storia, il quale fine è sovrannaturale; quindi il razionalismo che vuol dismettere ogni concetto del sovrannaturale, annulla il fine, e perciò le leggi della storia.

2610. La scienza non incontra miglior fortuna nel medesimo sistema; poichè la scienza si versa nelle idee ed ha un valore pari a quello delle idee nella sua parte obbiettiva; or le idee assolute che formano il centro di tutto l'ordine scientifico sono superiori alla natura, poichè sussistono in Dio e sono Dio stesso in quanto è conoscibile; dunque non possono ritenersi da' razionalisti che nulla riconoscono al di sopra della natura. Ed allora ov'è la scienza che riconosce negli oggetti un elemento intelligibile ed un elemento sovrintelligibile, l'uno e l'altro di egual valore e realtà, anzi ripete dal sovrintelligibile il valore e la realtà dell'intelligibile, poichè al sovrintelligibile appartiene l'essenza reale degli esseri nella quale fondasi ogni proprietà e relazione che noi ne intendiamo? quindi il razionalismo negando il sovrintelligibile rende assurdo l'intelligibile e distrugge tutta la scienza.

2611. L'arte si versa nel bello nel sublime e nel maraviglioso, come in un'altra lezione qui appresso vedremo distesamente; ora il maraviglioso ed il sublime sono evidentemente sovrannaturali, poichè il maraviglioso consiste nel mistero e nel miracolo adombrati sotto la forma del sensibile, ed il sublime nell'infinito sensibilmente rappresentato, sia come forza qual è il sublime dinamico, sia come tempo e come spazio qual è il sublime matematico; il bello poi quantunque consti di un'idea relativa incarnata in una forma sensibile, si connette col sublime, poichè l'infinito crea ogni cosa relativa e finita, e può dirsi il bello creato dal sublime; dunque il razionalismo negando il sovrannaturale annienta l'arte.

2612. Esso annienta infine la religione ch'è in tutto sovrannaturale, cioè nel suo oggetto ch'è Dio creatore e redentore; nel suo principio che rimonta all'istituzione immediata di Dio; nel suo mezzo interno ed esterno, poichè internamente la grazia divina ed esternamente il miracolo promuovono il progresso della religione; e nel suo fine ch'è la beatitudine eterna nel Cielo. Se dunque il razionalismo teologico è un tessuto di contraddizioni, e tende alla distruzione di tutte le branche dell'umano sapere, rigettiamolo as-

solutamente dalla filosofia nell'interesse della storia della scienza dell'arte e della religione.

---

## ORDINE DELLE VARIE PARTE DEL SAPERE.

2613. L'ordine delle idee serve alla divisione del sapere nelle varie sue parti — 2614. Sorgente obbiettiva di siffatta divisione — 2615. Il sapere si divide in storia scienza arte e religione — 2616. Queste parti obbiettivamente considerate non hanno tra loro una successione reale — 2617. Pruova storica di questa verità — 2618. La successione reale tra le parti del sapere nasce all'epoca della loro esplicazione — 2619. Esplicazione successiva della storia e della scienza—2620. Della scienza e dell'arte — 2621. Della storia e dell'arte — 2622. Della scienza e della religione. Dal lato obbiettivo la storia precede la scienza, e la scienza precede l'arte e la religione — 2623. L'istesso ordine di successione apparisce considerando queste parti del sapere dal lato subbiettivo : l'uomo conosce prima il fatto — 2624. Indi il vero — 2625. In seguito esprime il bello — 2626. E infine attua il bene — 2627. Proposta di una obbiezione — 2628. Dichiarazione dello stato della quistione — 2629. Risposta alla obbiezione — 2630. Conferma di tal risposta — 2631. Spiegazione di un fatto citato nella obbiezione — 2632. Le fasi che presenta la religione confermano la nostra dottrina — 2633. Si ritiène il suddetto rapporto di successione tra le parti del sapere.

2613. L'ordine delle idee che abbiamo ottenuto dallo svolgimento della formola ideale ne porge un mezzo per discoprire le diramazioni di tutto il sapere in generale. Noi l'abbiamo già accennato nell'introduzione alla filosofia, dove si è pur veduta l'armonia delle parti onde il medesimo sapere generalmente si compone; ma quello non era il luogo di trattare tal quistione di proposito, poichè questa quistione per ben risolversi suppone una precisa notizia dell'ordine delle idee e delle facoltà dell'animo umano. Or che siamo in sul termine dell'ontologia, e conosciamo già l'ordine secondo il quale si diramano le idee e si svolgono le facoltà conoscitive, possiamo agitarla con cognizione di causa, e provarci di darne una soluzione soddisfacente. Ciò servirà come argomento del carattere enciclopedico della formola ideale; poichè da' suoi elementi, or considerati in disparte, ed ora in riscontro l'un coll'altro, noi trarremo le diverse branche dell'enciclopedia.

2614. Constando il sapere umano di due elementi integrali, l'uno obbiettivo e l'altro subbiettivo, è chiaro che la divisione delle sue parti non si può trarre che dall'uno o dall'altro di questi elementi: a noi pare che la divisione tratta dall'elemento obbiettivo sia più ragionevole, poichè consistendo esso nelle idee che han tra loro un or-

dine eterno ed immutabile, il sapere diviso a norma di tal ordine partecipa del suo carattere or divisato.

2615. Seguitando un tal principio osserviamo che l'ordine delle idee comprende il vero il fatto il bello ed il bene; quindi tutto il sapere si racchiude nella scienza nella storia nell'arte e nella religione, poichè la scienza ha per oggetto suo proprio il vero, la storia il fatto, l'arte il bello, e la religione il bene.

2616. Queste parti del sapere obbiettivamente considerate non hanno una reale successione tra loro; infatti quantunque il vero ed il bene consistendo in Dio totalmente, erano ancora innanzi alla creazione, e però han preceduto il fatto ed il bello che ebbero nella creazione l'origine loro, pur quando non si voglia prescindere da ogni loro attinenza con lo spirito umano, voi trovate che tutti gli oggetti del sapere vengono simultaneamente in relazione con l'uomo. L'uomo creato senziente intelligente e volente conosce a un tempo il vero ed il fatto, attua il bello e tende al bene; poichè egli con l'intuito, atto primo dell'intelletto, apprende l'Ente l'esistente e il rapporto di creazione tra l'uno e l'altro; or l'Ente è il vero per eccellenza come l'esistente è il fatto. Stante il rapporto di creazione, il vero si esprime nel fatto sensibilmente cioè in modo che ferisce il senso, e diventa bello; atteso l'istesso rapporto, il vero è il fine a cui tende il fatto, e quando l'esistente è così formato da poterlo conoscere ed asseguire liberamente, com'è lo spirito umano, il dee volere per goderlo, e perciò ha la ragione di bene; dunque non vi ha reale successione tra il vero ed il fatto il bello ed il bene nella loro attinenza con lo spirito umano. Quindi la scienza la storia l'arte e la religione non si succedono a rigor di ragione; e noi possiamo fermare tal verità con una pruova di fatto.

2617. I primi sapienti che son pervenuti alla memoria de' posteri han raccolto in sè stessi tutto il sapere: essi furono i sacerdoti presso ogni popolo; or chi non conosce che nel tempio si coltivava la storia serbando il deposito della tradizione, la scienza per supplire a' difetti di questa, e l'arte per eccitare gli affetti religiosi? Ricordate solo il mito di Orfeo che simboleggia questa verità generalmente intravveduta dagli uomini: voi vi trovate il cultore dell'arte e della storia, poichè canta al suono della lira le imprese degli dei che forman la storia de' tempi primitivi nel paganesimo; voi rinvenite pure in lui il pontefice e lo scienziato, poichè egli si dà come interprete ed inviato dei numi, ed istruisce i popoli nella scienza de' costumi e delle leggi. Simigliante esempio potreste voi scorgere in Esiodo ed Omero; ma non giova sforzarsi a comprovare una verità generalmente riconosciuta da' dotti, i quali sul primordiò del sapere veggono fuse insieme tutte le varie sue parti.

2618. La successione apparisce in queste all'epoca della loro

esplicazione, poichè lo svolgimento del sapere dipende da varie condizioni che il rendono successivo. E per fermo, il moltiplice oggetto dell'umano sapere quantunque sia tutto ad un tempo in relazione con la mente dell' uomo, pur tuttavolta le sue parti si connettono insieme con tali rapporti che alcune non si possono esplicare senza un bastevole svolgimento delle altre.

2619. Attendete p. e. al rapporto tra il vero ed il fatto: voi intendete che il vero in sè stesso precede il fatto, come causa l' effetto; ma ciò non ostante il fatto è la condizione nella quale a noi manifestasi il vero; laonde senza una sufficiente cognizione del fatto non si può grandemente esplicare la conoscenza del vero. Ciò dipende dalla natura del vero e del fatto insieme; poichè il vero è la causa e la ragione del fatto, essendo il 1. rappresentato dall' Ente, ed il 2. dall' esistente; or senza possedere la notizia di un fatto come potrebbe mai la mente proporsi la indagine della sua causa e ragione? sfornita di tal notizia ella non saprebbe di che ricercare la causa, e le riuscirebbe impossibile di elevarsi alla scienza; quindi la scienza vuol essere preceduta dalla storia, avendo ella per oggetto il vero, e questa il fatto.

2620. Attendete ancora al rapporto tra il vero ed il bello: il bello è il vero espresso sotto una forma sensibile, ed ha con questo l'attinenza medesima di un tipo con le sue immagini. In fatti la forma sensibile per sua natura è subordinata all' idea od al vero ch' è l' elemento intelligibile del bello, e tutto il suo estetico valore deriva dal grado di armonia che ella ha con l' idea; quindi la esplicazione del bello suppone lo svolgimento del vero, e però l'arte è preceduta dalla scienza.

2621. Ella è preceduta pur dalla storia, poichè il sensibile di cui l' arte abbisogna per la espressione del vero è un fatto sia interno che esterno, e come fatto è un dato storico. I fatti sia naturali che umani son destinati ad esprimere il vero, e l' artista che vuol primeggiare nell' esercizio della sua nobile professione deve acquistare la facoltà di leggere profondamente ne' fatti; poichè discoprendone il senso arcano e presentandolo agli sguardi dell' umanità con immagini acconce egli il farà apparire nell' aspetto più bello.

2622. Attendete infine al rapporto tra il vero e il bene: il bene è fine e porta con sè l' obbligazione, ossia la necessità ragionevole di praticarlo; quindi suppone che la ragione il conosca. E tal cognizione è riflessa, poichè include pur quella del rapporto tra il bene e l'arbitrio che dee praticarlo; ora il bene in quanto è conosciuto soltanto, è il vero medesimo; dunque il vero precede il bene, e però la scienza antecede alla religione. Sicchè stando alle condizioni obbiettive che presiedono all'esplicazione del sapere noi pensiamo che la storia preceda la scienza, e la scienza poi preceda l'arte e la religione.

2623. Quest' ordine ci si manifesta eziandio quando riflettiamo alle condizioni subbiettive con cui si svolge la cognizione dell' uomo: tali condizioni risiedono ne' rapporti di tempo che serbano le facoltà dello spirito nell' esplicarsi. Essendo lo spirito umano congiunto al corpo nella vita attuale, egli non può spiegare la potenza cognitiva indipendentemente dal senso; quindi la prima facoltà ad attuarsi è la percezione sensitiva; or l' oggetto di tal facoltà è particolare e contingente, e però è un fatto; dunque lo spirito umano conosce prima il fatto.

2624. Alla cognizione del fatto succede quella del vero; poichè l' uomo è istintivamente portato a ricercare le ragioni delle cose; quindi non si ferma alla percezione sensitiva del fatto, ma applicando al fatto la sua attenzione lo studia fintantocchè ne apprenda la causa e la ragione: allora ha luogo per lui la cognizione del vero. Quindi intendesi che l' uomo dopo la storia coltiva la scienza.

2625. Il bello considerato in ordine alle facoltà dello spirito si riferisce propriamente all' immaginazione, come il vero all' intelletto ed il bene all' arbitrio; ora l' immaginazione non può svolgersi pria che l' intelletto ed il senso siansi sviluppati bastevolmente, poichè ella dee ricevere dall' intelletto le idee e dal senso le immagini per la espressione del bello, e la sua perfezione nell' operare dipende dalla perfezione delle due suddette facoltà; quindi l' uomo conosce prima il vero e poi esprime il bello, e però l' arte è posteriore alla scienza.

2626. L' arbitrio è l' ultima facoltà ad esplicarsi nello spirito umano, e siccome è la più nobile e dignitosa di tutte, così pare che attenda la esplicazione di tutte le altre per fare la sua comparita sul teatro della coscienza. Questa facoltà propriamente soggiace al dovere, poichè il dovere suppone la libertà di operare, la quale è propria sol dell' arbitrio: l' uomo dee conoscere che il suo arbitrio è libero per acquistare la idea del dovere in ordine al bene; egli dee sapere eziandio la sorgente del dovere, poichè questo può essere imposto soltanto dal superiore legittimo a' sudditi suoi; quindi l' azione del bene presuppone un' ampia cognizione del vero nello spirito umano; onde, se il vero è oggetto della scienza come il bene lo è della religione, risulta chiaro che la religione si spiega dopo la scienza. Sicchè riguardando da tutti i lati l' ordine con cui si svolge l' umano sapere, dobbiam ritenere che la storia precede la scienza, e la scienza poi antecede all' arte ed alla religione.

2627. Noi qui prevediamo delle difficoltà speciose dalla parte di molti avversarî; poichè ordinariamente si crede che la religione preceda la scienza non meno che l' arte e la storia, e tal sentimento pretendesi che sia sostenuto dal fatto. Ed in vero, ci si oppone, non sono le istituzioni religiose quelle che appariscono dapprima nella

storia delle nazioni? non è il tempio il monumento più antico nella storia dell'arte? e la scienza non è uscita dal sacro recinto del tempio? e la storia non comincia dalle tradizioni religiose dei popoli pur conservate nel tempio? dunque pare che la religione sia la culla dell'umano sapere, e l'arte la scienza e la storia debbon reputarsi come sue dipendenze.

2628. Ma se poniamo un poco di precisione nel nostro discorso, la verità dell'ordine che noi vediamo tra le parti dell'umano sapere brillerà in tutto il suo fulgore. Ei bisogna distinguere la religione come una istituzione positiva dalla religione come parte del nostro sapere: nel 1.° aspetto la origine della religione non ha nulla di umano e di subbiettivo, ma devesi tutta a Dio che immediatamente e sovrannaturalmente la stabilisce nel mondo; nel 2.° poi la origine della stessa rannodasi allo svolgimento delle facoltà conoscitive dell'uomo; or noi proponendo la quistione di priorità tra l'arte la scienza la storia e la religione intendiamo ciascuna di queste parti del sapere come un sistema di cognizioni; quindi in tal senso bisogna giudicare la nostra opinione intorno all'esplicazione successiva dell'enciclopedia nelle sue ampie diramazioni.

2629. Ciò posto, è vero che le istituzioni religiose appariscon prima di tutto nella storia delle nazioni, e che l'arte la storia e la scienza uscirono dal sacro recinto del tempio; ma ciò non fa al nostro proposito, poichè noi non consideriamo quì la religione come un'istituzione positiva, ma invece come una parte dell'umano sapere; quindi a vedere se la religione preceda la scienza, o pure la cosa sia tutta al contrario, è mestieri che esaminiamo se Dio è conosciuto dall'uomo pria come vero e poi come bene; o pure inversamente. Se Dio ch'è l'oggetto intorno al quale si aggira la religione, vien conosciuto da noi pria come vero, e poi come bene, non vi è dubbio che la religione sia posteriore alla scienza che si versa nel vero; se poi accade il contrario, la scienza sarà posteriore alla religione. Ora attendendo al carattere essenziale che distingue il bene dal vero, non può dubitarsi che la idea del vero preceda quella del bene; poichè il bene distinguesi dal vero in quanto esso è accompagnato dal dovere morale, in modo che l'uomo non può conoscere il bene senza sentirsi obbligato a praticarlo; e questa obbligazione non è un impulso istintivo, ma una necessità riconosciuta dalla ragione, la quale la rinviene fondata nella natura di Dio e dell'uomo al tempo medesimo; dunque per avere la idea del bene e conoscere il dovere di religione che l'ha per oggetto bisogna aver pria la idea del vero, e però la religione è posteriore alla scienza.

2630. Questa verità si conferma riflettendo al modo in cui la religione è data all'uomo da Dio; infatti quando Dio spedisce Mosè per dare la sua religione al popolo ebreo, gli rammenta pria di tutto il

titolo del suo dominio sopra di questo popolo, come sul rimanente di tutto l' universo, e poggiandosi sopra un tal titolo gl' impone di adorarlo; parimente allorchè Gesù Cristo invia gli Apostoli per stabilire il culto del vero Dio nel mondo, prescrive loro d' istruire da prima i popoli nelle verità insegnate da Lui e poi di battezzarli nel nome del Padre del Figliuolo e dello Spirito Santo. Vedete adunque che Dio debbesi conoscere primamente com' è in sè stesso ed in relazione con l' uomo, cioè come vero, e poi essere adorato come oggetto della religione.. Sicchè la religione come parte dell' umano sapere suppone la scienza.

2631. Il fatto poi citato nella obbiezione che l' arte la storia e la scienza sono uscite dal tempio, non deroga a questa verità, poichè i sacerdoti che avean ricevuto da Dio, o pur foggiato da sè stessi la religione, come avvenne tra le nazioni pagane, comunicavano prima al popolo le loro idee sulla natura di Dio dell' uomo e del mondo in generale, e poi gl' imponevano un culto conforme alle medesime.

2632. Leggendo la storia delle fasi che ha sofferto la religione in sulla terra voi trovate che la forma della religione è proporzionata all' idea di Dio dell' uomo e del mondo posseduta dal popolo che la professa: in mezzo a un popolo barbaro ed incolto la religione è rozza e quasi materiale, ed in un popolo culto e civile ha una forma più pura e spirituale; e nel cristianesmo ch' è la sola religione verace in cui si adora Dio in ispirito e verità, brilla un' idea di Dio dell' uomo e del mondo la più sublime che mai. E come nò, se la religione mira al perfezionamento del cuore umano? ora non è l' intelletto quello che dee mostrare al cuore il suo oggetto, cioè il bene? e l' amore del bene non corrisponde al pregio che la ragione vi scorge? Dunque se la scienza è intesa a considerare la natura ed il pregio di ogni oggetto che viene in rapporto con lo spirito umano, ella precede naturalmente la religione che fondasi nella natura e nel pregio di Dio che ne forma il principio ed il fine.

2633. Imperò concludiamo che la storia precede la scienza, come la scienza precede l' arte e la religione.

---

## DELLA STORIA.

2634. Considerazione speciale delle varie parti del sapere — 2635. La storia ha un principio ontologico e cronologico — 2636. L' uno e l'altro principio trovasi nella creazione — 2637. Necessità di questo principio nella storia — 2638. Esso è adombrato nelle favole — 2639. La storia ha un fine ch' è identico al fine della creazione — 2640. Mezzo sovrannaturale corrispondente a tal fine — 2641. Pruova della verità di questo mezzo — 2642. L' uomo dovea cooperare al fine della sto-

ria — 2643. Ma egli trasgredì la sua missione — 2644. Quindi si perturbò l'ordine della natura, e parve interrompersi il corso della storia — 2645. Questa interruzione fu apparente, poichè Dio ravviò l'uomo decaduto verso il suo fine — 2646. Dunque la storia procede costantemente nell' ordine — 2647. Divisione della storia — 2648. Duplice periodo della storia antica — 2649. Storia moderna — 2650. Paragone tra la storia antica e la moderna: la storia antica è regressiva nel 1. periodo e non ha verace progresso nel 2. — 2651. La storia moderna è progressiva — 2652. Il suo progresso non si arresta per le persecuzioni contro il Cristianesimo nascente — 2653. Nè per l'invasione dei barbari — 2654. Nè per l'irruzione dell' islamismo — 2655. Altra divisione della storia: storia della natura, storia dell' umanità. La storia della natura comprende quella del cielo e della terra — 2656. Suddivisione della storia della terra — 2657. Suddivisione della storia dell' umanità: storia della civiltà e storia della religione — 2658. Unità dell' ordine e della legge con cui procede la storia — 2659. Esplicazione della storia dalla formola ideale.

2634. Veduto l'ordine con cui si succedono le varie branche del sapere, è pregio dell'opera d'intrattenersi alquanto per considerarle in particolare rispetto al lor principio al loro mezzo ed al loro fine.

2635. La storia come il sapere umano in generale, ha il suo principio, poichè ella si versa nel fatto; ora il fatto è ciò che comincia ad essere e non può a meno di avere un principio ontologico e cronologico. Il principio ontologico è la causa del fatto, e non si può disconoscere senza ripugnare all'assioma della causalità; il cronologico poi è l'incominciamento dell'esistenza nel tempo, ed è pure indispensabile al fatto, essendo il fatto una cosa contingente, a cui la eternità dell'essere non può convenire.

2636. Ricercando l'uno e l'altro principio della storia noi lo ritroviamo nella creazione; e per fermo la causa del fatto non è un fatto ancor essa, e non comincia al pari del fatto; poichè la causa per operare e produrre il fatto deve già esistere prima di esso; altrimenti il fatto sarebbe operato dal nulla contro il principio che il nulla non può nulla operare. Or quegli ch'è prima di ogni fatto è l'essere eterno, cioè Dio il quale più volte si è dimostrato operare al di fuori di sè stesso per via di creazione; dunque Dio è la prima causa del fatto, e la sua azione creatrice è il principio ontologico della storia. Inoltre il tempo comincia ad attuarsi fuori di Dio anche per mezzo della creazione; poichè la successione ch'è l'estrinseca attuazione del tempo è un modo di essere delle cose contingenti che per creazione cominciano ad esistere; dunque la storia ha ogni suo principio nella creazione. Ma la creazione come azione diretta e immediata di Dio è strettamente sovrannaturale, poichè è la vera causa di tutta la natura e di tutta la serie indefinita de' fatti; quindi intendete il principio sovrannaturale della storia.

2637. Questa verità vuol tenersi fermamente da chiunque si intrometta di storia; poichè disconoscendola si va lungi dal fonte delle storiche investigazioni e si è costretto a dare nelle favole. Infatti tra gli scrittori di storia anche i più celebri quanti sono che non muovano da una origine favolosa del mondo e dei popoli? non si conta una sola tra le innumerevoli storie che rimonta al vero principio della natura e degli uomini, qual' è quella che fu scritta da Moisè ispirato sovrannaturalmente da Dio? non è la filosofia cristiana che ha fissato l' origine vera ed unica della storia risalendo al fatto della creazione?

2638. Questa verità è pure confusamente adombrata dalla più parte delle favole, poichè il ramo più importante della storia cioè quello che riguarda il genere umano, si rannoda sempre ad un fatto divino, e la prima epoca di esso comunemente si denomina *età degli dei;* indi succede un'altra epoca *l'età degli eroi*, i quali si credono discendenti de'numi.

2639. Determinato il principio, non è malagevole di ritrovare anche il mezzo ed il fine della storia; poichè il principio in ogni cosa si connette col fine. Ed in vero, se la creazione dà l'origine alla storia, è chiaro che il fine della storia è il fine stesso della creazione, poichè questa ha un sol fine eterno ed assoluto come il suo principio. Ora Dio nella creazione delle cose ebbe a fine di manifestare al di fuori di sè stesso le sue perfezioni infinite, e parteciparle alle creature al maggior grado che ne fossero capaci secondo la loro propria natura; e tra le creature quelle che erano atte a conoscere ed asseguire tal fine, furon certo gli esseri intelligenti, cioè gli uomini giusta le vedute della ragion naturale; dunque la storia ebbe a fine la partecipazione degli uomini alle perfezioni divine, e segnatamente alla fruizione del bene assoluto ch'è la beatitudine.

2640. Questo fine il più sublime di tutti che mai giunse a concepire il genio nelle sue altissime aspirazioni richiedeva un mezzo proporzionato alla sua grandezza; or esso è un fine sovrannaturale, poichè il bene assoluto è infinito e non può racchiudersi nella natura ch'è tutta finita; dunque esigeva ancora un mezzo sovrannaturale.

2641. Dio infatti creando l' uomo per la beatitudine il dotò non solo delle forze naturali dell'intelligenza e dell' arbitrio, ma lo arricchì ancora dell'ajuto sovrannaturale della grazia secondo che ne attesta la storia del Genesi. La natura fu tutta quanta subordinata all' arbitrio dell' uomo, e sotto la direzione sovrannaturale di Dio cooperava all'ottenimento del fine di lui. Sicchè la storia mosse da un principio sovrannaturale, fu indirizzata ad un fine sovrannaturale, e nel suo primo movimento s'incamminò al suo fine per l'azione di una forza sovrannaturale.

2642. Or essendo il fine della storia intrecciato col destino dell'uomo, questi dovea cooperare all'adempimento di esso mediante la propria azione; poichè l'uomo dotato di libero arbitrio era capace di merito, e col retto uso di esso dovea meritare la beatitudine. Il dono della grazia era un aiuto concedutogli da Dio per renderne l'acquisto più agevole, e non potea scusare la sua cooperazione, essendo la virtù una condizione essenziale del merito; quindi la storia indirizzata al suo fine sovrannaturale richiedeva un accordo dell'azione umana con la provvidenza divina per riuscire al medesimo.

2643. Ma l'uomo non adempì la sua missione; poichè illuso dal genio del male egli concepì un desìo immoderato sperando di farsi eguale a Dio; laonde si ribellò al suo dominio e trasgredì la sua legge.

2644. Questo fatto turbò l'ordine della natura; poichè ella fu assoggettata al dominio dell'uomo, perchè egli secondato dalle sue forze si avviasse alla propria destinazione; quando adunque per propria colpa l'uomo uscì fuori dell'ordine, la natura scosse il giogo di lui, e scoppiò da per tutto il disordine. Infatti il cielo cominciò a spaventarlo co' suoi fulmini; la terra gli negò le sue produzioni e bevve il sangue de' suoi figliuoli; sul suo capo discesero innumerevoli sventure, le quali invece di richiamarlo a pentimento furongli occasione di nuove colpe, e giunse a tale perversità che Dio si risolvette a distruggere la sua progenie nelle acque del diluvio. In tal guisa venne a interrompersi la prima volta il corso della storia.

2645. Ma la sua interruzione fu apparente, non già reale; poichè Dio fermo nel disegno di condurre l'uomo alla beatitudine non solo gli continuò le cure della sua provvidenza dopo il diluvio, ma rinnovogli ancora il suo ajuto soprannaturale. Ed invero, dopo che la stirpe umana si diffuse nuovamente sopra la terra e si disperse nelle varie sue contrade, Dio elesse tra i Semiti un popolo particolare quale fu il popolo ebreo; gli diede una legge scritta e il compose a nazione per opera di Moisè; istituì un sacerdozio esteriore che mantenesse il vero culto e serbasse il deposito delle sue dottrine; il difese visibilmente da' suoi nemici, e conservollo fino alla pienezza de' tempi. D'altronde, impresse agli altri popoli un movimento di unione regolando con mano invisibile le loro migrazioni, e dirigendo i passi de'conquistatori che tendevano a sottoporli al proprio potere; quindi sursero i grandi imperi di Oriente, i quali passando dall'una all'altra delle nazioni le raccolsero insieme con vincoli ognor più stretti. L'impero de'greci che li assorbì nel suo seno congiunse l'Oriente e l'Occidente, e quello de'romani che si estese agli ultimi confini del mondo allor conosciuto, stabilì da per tutto una medesima legge civile e politica. Ridotto allora ad unità tutto il genere umano

venne il Cristo nel Mondo e promulgò l'Evangelio destinato a riunire nella medesima fede tutte le genti.

2646. Sicchè la storia guardata dall'altezza del suo fine apparisce ordinata nel suo svolgimento; poichè esordendo dalla creazione ella corre costantemente a quel fine sotto l'influsso di una forza sovrannaturale; e quando pare interrompersi per un disordine avvenuto nella natura, un tal fenomeno, nonche derogare all'unità del suo ordine, serve piuttosto a renderla più visibile allo sguardo degli uomini.

2647. Questa idea della storia ci porge un mezzo bellissimo per la sua divisione in ordine al tempo: noi rigettiamo le antiche divisioni in storia de' tempi oscuri e favolosi, come pur quelle delle età degli dei degli eroi e degli uomini, le quali nacquero dall' ignoranza del suo vero principio; e ci atteniamo in vece alla verità delle fasi che il suo corso ci presenta.

2648. La storia cominciando all'epoca della creazione ci offre tre periodi primitivi: il 1. abbraccia tutto il tempo della formazione compiuta del mondo sino all' apparizione dell' uomo in sulla terra, e dicesi cosmogonia; il 2. esordisce dalla creazione dell'uomo e si stende sino al diluvio; il 3. in fine movendo dal diluvio corre insino alla venuta di Cristo. La cosmogonia non appartiene propriamente alla storia dell' umanità, bensì a quella della natura; gli altri due periodi costituiscono la storia antica degli uomini.

2649. Alla venuta di Cristo principia un 4. periodo totalmente diverso rispetto al modo in cui procede il corso storico, e dà cominciamento alla storia moderna.

2650. Infatti la storia antica è regressiva nel 1. periodo, e nel 2. non ha verace progresso. È vero che da prima apparisce l' uomo nello stato d' integrità e l' ordine storico risplende di una bellezza ed armonia ineffabile; ma questo stato dura pochissimo, ed appena se ne conserva quel cenno fugace che n' è dato dal Genesi. La serie degli avvenimenti durevoli nella memoria degli uomini comincia dal tempo della colpa originale, ed è dolorosa a guardare; poichè il genere umano dimentico della sua destinazione va peggiorando sotto ogni rispetto: egli non vi offre alcun progresso nell' arte, non coltiva la scienza, non ha idea di civiltà, corrompe la religione. La terra è un deserto, ove gli uomini van rapinando a modo de' bruti: voi vedete sorgere delle città, ma rozze ed informi e poco differenti da quei gruppi di vili capanne sotto cui si raccolgono i popoli pastori. In queste città con gli uomini si riuniscono tutti i vizi più turpi, ed i nomi di alcune di esse divennero segni di nefandezze. Solamente gran tempo dopo del diluvio voi osservate delle nazioni un pò colte, come p. e. gli egizi, i caldei, e più tardi i persiani ed i greci, i quali coltivano l' arte l' industria il commercio e la scienza; ma la civiltà

loro non risponde alla coltura; in fine qualunque sia il grado della lor perfezione intellettuale ed artistica, la loro vita non si eleva giammai al di sopra de' piaceri sensibili, la religione è sempre quella degli idoli, il vero fine dell' umanità è sempre disconosciuto. Quando a tutti i popoli anteriori succedono i romani che vengono a terminare la storia antica, il verace progresso neppure ha luogo: questi feroci conquistatori riducono i vinti al servaggio e ne' giuochi del Circo si pascon del sangue degl' infelici gladiatori. Dunque la storia antica cominciando dalla creazione dell' uomo non ci offre un real progresso nella umanità.

2651. Tutta al contrario procede la storia moderna, poichè ella corre continuamente al vero suo fine: l' umanità soffre una trasformazione profonda ed è rinnovata spiritualmente. Gesù Cristo impone al mondo la legge dell' amore, e la sanziona col proprio sangue in sulla croce: gli apostoli inviati da Lui la predicano per tutte le regioni della terra, scuotono le menti con prodigi straordinari, domano i cuori a forza di benefizi, e così iniziano il perfezionamento morale del genere umano.

2652. Il genio del male si sforza d'impedire il movimento benefico e suscita orrende persecuzioni contro il cristianesimo; ma il sangue de' martiri diviene il seme di nuovi cristiani. Gli imperatori che prima guerreggiavano il Cristo riconoscono infine il suo imperio, ed ornano della croce il loro diadema.

2653. Alla caduta dell' impero romano sotto il ferro de' barbari parea che il cristianesimo dovesse volgere a ruina, poichè i barbari non hanno intelletto per capire la sua dottrina sublime e son feroci per ricevere la sua legge di amore. Ma il cristianesimo quì spiega la sua sovrannaturale virtù; poichè guadagna alla fede gl' intelletti de' barbari, ammansisce con la carità la ferocia de' loro animi, e li assoggetta al vangelo.

2654. Quando i musulmani tentano di distruggerlo con le loro scimitarre, i cristiani spiegano un coraggio indomabile, arrestano i progressi dell'islamismo, ed il costringono a rimanersi in sulla arene infocate dell' Africa e dell'Asia. Allorchè si scopre il nuovo mondo, il cristianesimo vi s' introduce e stabilisce ben tosto: i popoli educati da lui si stendono in tutta la terra, ed acquistano la morale supremazia nel mondo. Cosicchè la storia moderna dal suo principio in sino ad oggi è in un movimento ascensivo, e secondo tutte le regole della probabilità seguirà il suo corso sino alla consumazione de' secoli giusta l' infallibile promessa di Cristo.

2655. La storia oltre alla divisione in ordine al tempo ne può ricevere anche un'altra in ordine al suo oggetto consistente ne'fatti; poichè i fatti son naturali od umani: i primi son l' effetto delle forze inanimate che presiedono all' ordine cosmico, ed i secondi sono

operati dall' arbitrio dell' uomo; quindi nasce la storia della natura e dell' umanità. La storia della natura suddividesi in ragione dei luoghi ove le forze cosmiche dispiegano la loro azione; quindi siccome tai luoghi riduconsi al cielo ed alla terra intesi nel comune significato, così abbiamo la storia naturale del cielo, e la storia naturale della terra.

2656. Questa ultima poi si partisce in tre rami secondo i tre regni degli esseri terrestri, cioè de' minerali de' vegetabili e degli animali, e però comprende la mineralogia la botanica e la zoologia.

2657. In quanto alla storia dell' umanità, ella pure ammette una suddivisione relativa alla varietà degli oggetti in cui spiega la sua attività l' arbitrio umano: l' uomo può liberamente operare in ordine all' utile al bello al vero ed al bene; perciò la sua storia abbraccia ad un tempo l' industria l' arte la scienza e la religione. La scienza l' arte e l' industria insieme riunite formano la civiltà umana in generale, e la loro storia intera può dirsi la storia della civiltà; quindi la storia umanitaria va ben divisa in storia della civiltà e storia della religione.

2658. Considerata nella sua nuova divisione la storia corre sempre con la medesima legge nel suo movimento verso il suo fine; infatti il cielo e la terra studiati dall' uomo s' ingrandiscono successivamente innanzi al suo sguardo, e gli rivelano ognora delle nuove maraviglie: l' arte, l' industria, e la scienza da' tempi antichi a' moderni sono sempre in progresso or lento e interrotto, or rapido e continuo, se non dal lato della forma che talvolta nell' antichità pare più splendida, certo dal lato della sostanza e dell' idea che rifulge infinitamente di più nella civiltà moderna; e la religione vedesi brillare di una perfezione successivamente maggiore fino a divenire un culto in ispirito e verità secondo la istituzione di Cristo. Sicchè uno è l' ordine e la legge della storia in tutta la sua estensione, siccome uno è il suo principio ed il suo fine.

2659. Pria di lasciare la considerazione di questa prima parte dell' umano sapere, vogliamo accennare la sua attinenza con la formola ideale per vedere com' essa la regge in tutta l' ampiezza. Ei può dirsi che la formola ideale ci somministra tutta la storia; poichè nel 3. suo membro cioè nell' esistente ci porge l' oggetto e la materia di essa che è il fatto; nel 2. ci dà il suo principio cronologico ch' è la creazione; e nel 1. il suo principio ontologico ch' è il Creatore. Inoltre siccome l' Ente pel suo carattere assoluto e supremo ha la ragione di principio e di fine universale, egli costituisce ancora il fine della storia come della creazione; e in fine poichè la sua azione creatrice è immanente ed ha sempre per teatro il mondo esteriore, ella è pure il mezzo superiore che dirige la storia al suo fi-

ne. Dunque è chiaro che dalla esplicazione della formola ideale si ottiene tutta la storia.

---

## DELLA SCIENZA.



2660. Alla storia nell'umano sapere succede la scienza la quale ha eziandio un principio un mezzo ed un fine e però un ordine che si chiama scientifico; ma quest'ordine vuol concepirsi in un modo un poco diverso dall'ordine storico, stante la diversità degli oggetti speciali della scienza e della storia.

2661. L'oggetto speciale della storia consistendo nel fatto soggiace naturalmente alla successione, ed ammette in sè medesimo un cominciamento ed un progresso; ma l'oggetto della scienza essendo il vero e la ragione del fatto, esiste ab eterno ed è superiore alle vicende del tempo; quindi in sè stesso non può avere cominciamento nè progresso di sorta.

2662. Inoltre il fatto avendo un principio anteriore il quale costituisce pure il suo fine non riposa in sè stesso, e tende invece ad un punto al di fuori e al di sopra di sè; ma il vero come eterno ed

assoluto non riconosce nè anteriorità di principio nè superiorità di fine e sussiste in sè e per sè stesso.

2663. Finalmente il fatto non è legge a sè stesso, bensì riceve la legge dal suo principio che l' ordina al fine; ma il vero è la legge medesima ed è fornito di un' autorità essenziale da cui tutt' altro dipende. Quindi la scienza è superiore alla storia, e l' ordine scientifico sovrasta all' ordine storico.

2664. Tuttavia se nella scienza vi è un ordine, bisogna convenire che anch' ella abbia un principio un mezzo ed un fine, poichè queste tre idee si contengono nella idea dell' ordine; or come ciò si può conciliare col carattere assoluto dell' oggetto scientifico? Ad intenderlo è d' uopo richiamare alla memoria che la scienza può contemplarsi in doppio aspetto, cioè obbiettivamente e subbiettivamente: nel 1. aspetto ella è un sistema di verità e sussiste nella mente di Dio; quindi non ha nè principio nè mezzo nè fine come Dio stesso e la mente divina. Nel 2. è una serie di cognizioni possedute dall' uomo e non è fuori della mente umana; perciò ha il suo principio il suo mezzo e il suo fine come l' uomo e tutto ch' è umano.

2665. Noi riguardando la scienza come una parte dell' umano sapere la consideriamo nel suo aspetto subbiettivo, e per tal ragione investighiamo il suo ordine per ravvisare come nasce progredisce e si compie. La scienza, come più volte abbiam detto, nasce con la riflessione nello spirito umano; poichè apprendendo questi per via dell' intuito le verità nella loro divina sorgente, allorchè ritorna su di esse con la sua riflessione ne scorge chiaramente i rapporti e le conosce nell' ordine loro; quindi sorge la scienza come un sistema di cognizioni possedute dall' uomo. Or la riflessione suppone come materia i dati dell' intuito, e come strumento il linguaggio: i dati dell'intuito sono impressioni stampate nella mente dell'uomo dall'azione spirituale delle idee divine, la quale azione è creatrice; ed il linguaggio è pure immediatamente dato all' uomo da Dio per l'esercizio della virtù conoscitiva di lui; da ciò conseguita che la scienza ha un principio divino.

2666. Ella ha pure un fine di simigliante natura; poichè Dio avendo creato l' uomo alla beatitudine da meritarsi con la libera attuazione del bene, il fornì d' intelletto acciocchè egli conoscesse il bene per poterlo operare; quindi è che la scienza come serie di cognizioni acquistate per l' esercizio dell' intelletto ha per fine il bene. Ora il bene è Dio, e l' uomo non può ritrovarlo che nel possesso di Dio; dunque Dio è ad un tempo il principio ed il fine della scienza dell' uomo.

2667. L' uomo abbandonato alle sole sue forze naturali è incapace di arrivare a tal fine, poichè questo è sovrannaturale, e ripugna che la natura con le sue forze trascenda sè stessa; ma abbisogna di

un aiuto sovrannaturale. Dio volendo efficacemente il fine suddetto non potea mancare di porgere all' uomo siffatto aiuto, e realmente glielo porse; infatti nel crearlo l'arricchì di una scienza sovrannaturale, e dopo che egli l'ebbe perduta atteso la colpa, seguì ad illustrarlo col lume della rivelazione secondo che la storia sacra ne attesta. Dunque la scienza dell' uomo ha bene del sovrannaturale nel suo principio nel suo mezzo e nel suo fine; talchè lo spirito umano nell' acquisto della scienza non fa altro che cooperare all' azione divina nel modo stesso che fa nella storia tutta la natura creata.

2668. Nel suo corso la scienza ci offre quasi le medesime vicende della storia, poichè la vediamo lentamente incamminarsi al suo fine presso gli antichi e talvolta, anzi il più sovente, soggiacere al regresso, mentre presso i moderni cominciando dall' apparizione del cristianesimo in sulla terra progredisce a gran passi.

2669. Infatti ella nasce nell' oriente dalle speculazioni fatte sulle tradizioni monche ed alterate per riempiere le loro lacune e sulla natura in generale per ispiegarne la origine e la formazione, e come ogni cosa in sul nascere è quasi un germe implicato che attende la forza fecondatrice del genio per *entrare in evoluzione*. La prima forma che piglia nel suo esplicamento iniziale è un grossolano emanatismo che si veste d' immagini e di simboli oscurissimi atti a dilettare piuttosto la immaginazione che a nutrire l' intelligenza, come vedesi nelle scuole dell' India dell'Egitto e della Persia. Trapiantata nell' occidente riceve un' esplicazione più ampia ed una forma più pura: Pitagora ne distingue l'oggetto e il soggetto, le dà una definizione, quantunque larghissima, e tenta discendere alle sue applicazioni: gli eleatici la trasportano ad una altezza ideale, e la forniscono di un' arme per difendersi contro il sofisma svolgendo dal suo seno la logica; Platone squadra da ogni lato il suo oggetto, ne svolge quasi tutte le branche, la traduce nello stato nell'arte e nella religione, ne determina il centro, e l' abbellisce di tutto lo splendore del genio; Aristotile infine ne istituisce un'analisi profonda e la riduce tutta in un sistema. Quì si arresta presso gli antichi il cammino della scienza.

2670. Ma è dessa allor perfetta nello stato in cui si ritrova? Ei non pare, poichè l'errore del panteismo generalmente la infetta, e nelle sue diramazioni speciali non pure presenta delle lacune grandissime, ma ha ancora de' vizi assai gravi. Ed in vero nella metafisica ella insegna l'unità di sostanza l'eternità della materia, la fenomenalità del mondo; nella logica sostiene il pro ed il contra in ogni quistione; nella morale dà ora nella dottrina del fato, ed ora in quella del piacere sensuale; nella politica mantiene la servitù naturale degl' individui e de' popoli; nella fisica ripete dal caos e dal concorso fortuito degli atomi la origine e formazione del mon-

do; e nella teologia stabilisce la pluralità degli dei. Ora il gusto di siffatte *lautezze* vi mostra forse nella scienza l'impronta della verità?

2671. Langnendo per la sua infermità sostanziale la scienza antica va declinando di giorno in giorno insino all' avvenimento del cristianesimo: all' avvicinarsi di questo ella prevede la propria totale ruina, e raccoglie tutte le sue forze per combatterlo e conservarsi nel campo; quindi la vedete nella scuola di Alessandria comporre insieme tutte le antiche dottrine di oriente e di occidente per guerreggiare la dottrina di Cristo. Ma tal dottrina discendeva immediatamente da Dio e sotto l' onnipotente azione di Lui venivasi a propagare nel mondo; perì adunque nei suoi errori la scienza antica, e la moderna si costituì nel suo posto.

2672. Egli non è agevole il dimostrare quì brevemente il progresso della scienza moderna o cristiana dal suo nascere insino al dì d' oggi, poichè è immenso: il primo suo movimento si vide in teologia, perchè il cristianesimo veniva tra gli uomini direttamente come religione, quantunque volgesse pure a civiltà; la idea di Dio apparisce in tutta la sua magnificenza, Dio si riconosce come il centro dell' ordine naturale e sovrannaturale, autore della natura e della grazia, creatore e redentore dell' uomo, assolutamente semplice ed uno nella sua natura, onnipotente e giustissimo, misericordioso e clemente, terrore de' rei e speranza de' giusti. Il principio di creazione entra nella filosofia e conferisce a questa disciplina un primato scientifico; la morale si appoggia sull'idea dell' assoluta giustizia e promulga la legge della carità nuova tra gli uomini; la politica si sottordina alla morale e professa l'uguaglianza giuridica; le matematiche si elevano al calcolo infinitesimale; le scienze naturali si spingono nella via delle scoperte; sorgono la chimica, la geologia, la cristallografia; e nascono infine l'ermeneutica la linguistica e la filosofia della storia. E nate appena queste branche del sapere progrediscono quasi parallelamente a passi giganteschi, si applicano all'industria e al commercio, e creano una civiltà nuova nel mondo. Cosicchè la scienza moderna a petto dell' antica ha una superiorità grandissima.

2673. Avendo la scienza per oggetto tutto il vero nelle sue infinite relazioni, è evidente che ammette in sè una divisione moltiplice: noi nel tracciarla moviamo della formola ideale ove contiensi l' intero oggetto scientifico. La scienza si divide da prima in tre estesissime branche secondo i tre termini della formola suddetta: la 1° comprende le scienze che si aggirano intorno all' Ente in quanto è oggetto di cognizione; la 2° abbraccia le scienze che versano intorno all' esistente; e la 3° in fine contiene le scienze di rapporto che si versano intorno alla relazione tra l'Ente e l'esistente.

2674. Ciascuna di queste poi suddividesi in più altre per i diffe-

renti rispetti in cui può considerarsi l'oggetto suo; infatti l'Ente ha un doppio lato, l'uno intelligibile e l'altro sovrintelligibile, e può conoscersi in due modi, cioè per la ragione e la rivelazione; quindi la 1° branca della scienza suddividesi in due, di cui l'una dicesi filosofia propriamente, e l'altra teologia positiva o dommatica.

2675. L'esistente racchiude in sè molte categorie di esseri specificamente diversi, e però la 2. branca della scienza ha moltissime diramazioni: la prima e più ampia di tutte è la cosmologia ch'è la scienza del mondo in generale; ad essa succede in ragione di ampiezza l'astronomia, scienza degli astri ovvero del sistema planetario e stellare; vengono indi le scienze degli esseri terrestri che sono l'antropologia, scienza dell'uomo, la zoologia, scienza degli animali, la botanica, scienza delle erbe e delle piante, e la mineralogia, scienza dei minerali.

2676. Oltre di queste sonovi ancora la geografia la geologia la fisica propriamente detta e la chimica; le quali considerano le relazioni di sito e di distanza de' luoghi alla superficie del globo terrestre, la interna formazione di esso ne' differenti suoi strati, le forze generali che agiscono ne' corpi inorganici senza indurvi sostanziali mutazioni, e le altre che nella loro azione ne cambiano l'intima natura.

2677. Ognuna di queste pur si spartisce in altri rami inferiori, come p. e. l'antropologia; poichè l'uomo che ne forma l'oggetto può studiarsi rispetto al corpo ed allo spirito; quindi nascono la somatologia e la pneumatologia. La somatologia dà luogo ad un'altra partizione, poichè il corpo umano può considerarsi in molti e differenti rispetti; per grazia di esempio, nella semplice struttura delle sue parti o de' suoi organi, o nelle funzioni di essi; nel suo stato sano o morboso e nel modo di curarne le infermità; quindi sorgono l'anatomia e la fisiologia, l'igiene e la patologia, la chirurgia e la terapia, che tutte riunite costituiscono la medicina. Non discendiamo alle altre suddivisioni di questa branca di scienze per non eccedere i limiti di una istituzione elementare.

2678. La 3. branca racchiude le scienze matematiche logiche estetiche e morali che hanno per oggetto sempre un'idea di rapporto. Infatti le matematiche sono la scienza della grandezza in generale; or la grandezza dividesi in estensione e numero, di cui l'una suppone l'idea dello spazio e l'altra quella di successione e di tempo; dunque alle scienze matematiche presiedono le idee del tempo e dello spazio che sono idee di rapporto, siccome abbiam veduto nello svolgere la idea di creazione.

2679. Queste scienze han pure moltissimi rami, poichè in prima si dividono in geometria ed aritmetica, di cui la prima tratta della estensione o grandezza continua, e la 2. del numero o grandezza

discreta. La geometria si suddivide in elementare e sublime poichè ella può considerare la estensione terminata da linee rette e superficie piane o da linee e superficie curve; e l'aritmetica si partisce in generale e particolare secondo il vario modo in cui si considera il numero : l'aritmetica generale dicesi propriamente algebra.

2680. Inoltre la estensione può ridursi a numero col paragonarla ad un'altra estensione omogenea e vedere quante volte vi è contenuta o pur la contiene; quindi l'algebra che si travaglia intorno al numero in generale può applicarsi alla geometria, e da ciò è nato un altro ramo delle matematiche detto applicazione dell'algebra alla geometria.

2681. La grandezza, come un moltiplice, è ben capace di cambiamenti, e i suoi cambiamenti soggiacciono a leggi che dipendono dalle relazioni de'termini tra cui succedono; or le leggi de'cambiamenti della grandezza formano oggetto di un altro ramo delle matematiche, il quale è il calcolo infinitesimale. Questo ramo è il più elevato di tutti ed è un titolo di gloria pel genio della scienza moderna, la quale se non ha fondato le matematiche le ha spinto però ad un'altezza ignota agli antichi.

2682. Tutte queste discipline matematiche si restringono alla considerazione della grandezza in sè stessa ed in astratto, e perciò diconsi matematiche pure; ma la grandezza può riguardarsi ancora in concreto cioè nelle cose che ammettono il numero il peso e la misura, come sono p. e. il moto de'corpi, le loro posizioni e dimensioni, le forze produttrici di un tal moto, e via dicendo; quindi nascono le matematiche miste quali sono la meccanica la geodesia la geometria descrittiva, ed altre simili.

2683. Le altre idee relative oltre quelle del tempo e dello spazio son le idee del vero del bello e del bene: la 1. forma oggetto della logica, la 2 della estetica e la 3 della morale o del dritto.

2684. Ei parrebbe che fosse qui alterata la nozione della logica, poichè nella sua definizione dicemmo che ella ha per oggetto la conoscenza in generale, ed ora abbiam considerato come suo oggetto la verità. Ma riflettete che la verità qui si piglia come un rapporto tra l'oggetto della cognizione e il suo soggetto; e tal significato non è improprio, poichè l'oggetto dicesi vero in quanto è in relazione con la mente e n'è conosciuto; dunque la cognizione come rapporto tra l'oggetto e il soggetto non si disforma dalla verità, e però la suddetta nozione della logica non ripugna affatto, anzi è coerente alla prima. La logica versandosi nella verità o cognizione in generale non ammette altra divisione da quella in fuori che rapportasi alle forme della conoscenza e fu da noi già assegnata nella speciale trattazione di essa.

2685. L'estetica suddividesi in generale e speciale secondo che tratta del bello in generale o in particolare; infatti una è la natura del bello, ma le sue forme sono moltissime; quindi nella sua considerazione possiamo contemplarne la natura in sè stessa e ricercare le leggi che presiedono alla sua attuazione, qualunque siane la forma; o pure studiarlo nelle sue forme diverse, come sono il bello letterario il bello musicale il pittorico lo scultorio l'architettonico il mimico e via dicendo.

2686. La morale in fine o il dritto si divide in universale e speciale o applicato; poichè il bene può ancora riguardarsi in sè stesso generalmente o nelle sue speciali attuazioni secondo la varietà delle condizioni individuali e sociali. Il dritto speciale od applicato soffre una divisione nascente dalla natura della società a cui si applica; poichè tal società è domestica civile o religiosa; quindi nasce il dritto domestico il dritto civile e il dritto teocratico.

2687. Nel dritto entrano la politica l'economia e la statistica; di cui la 1ª presiede all'organamento ed al governo della società; la 2ª alla produzione e distribuzione delle ricchezze sociali; e la 3ª alla determinazione quantitativa e numerica dei fatti sociali e del loro valore.

2688. Oltre le scienze sinora mentovate il sapere umano contiene ancora la grammatica l'ermeneutica e la critica, di cui l'una insegna il modo di esprimere il pensiero mediante il linguaggio, e le altre dan le norme per ben interpretare il senso delle parole e per ben giudicare del valore che hanno le ricerche fatte in ogni genere di cose sia storiche, sia scientifiche, sia artistiche e religiose; or queste non ci sembrano formare delle scienze a parte, poichè la critica e l'ermeneutica sono un'applicazione della filosofia, come pure la grammatica nella sua parte generale; in quanto poi alla sua parte speciale, la grammatica rientra nell'estetica applicata. Sicchè noi crediamo che la scienza sia tutta quanta racchiusa nelle tre categorie rannodate a' tre termini della formola ideale.

---

## UNITA' ORGANICA DELLA SCIENZA.

**2689. Connessione tra la teologia e la filosofia: unità obbiettiva di queste scienze — 2690. Primato della teologia sulla filosofia: 1. ragione — 2691. 2. ragione — 2692. Conferma di questa verità per la storia della filosofia — 2693. La filosofia dal suo canto pur soccorre alla teologia: 1. modo — 2694. 2. modo — 2695. Connessione delle scienze naturali: la cosmologia è il loro germe comune — 2696. L'astronomia connettesi con tutte le scienze versantisi intorno alle esistenze terrestri — 2697. Attinenze reciproche tra la zoologia la botanica e la**

mineralogia — 2698. Influenza dell' antropologia sopra queste discipline — 2699. Rapporto tra le medesime e la geografia la geologia la fisica e la chimica — 2700. Connessione tra la 1. e la 2. branca della scienza, dimostrata per l' attinenza della filosofia con le scienze naturali — 2701. Conferma di questa verità per la storia di queste scienze — 2702. Connessione della 3. branca della scienza con le altre due: attinenza della filosofia con le matematiche — 2703. Considerazioni sull' infinito e punto matematico — 2704. Attinenza della filosofia colla logica l'estetica e la morale — 2705. e 2706. Attinenza delle scienze di relazione con le scienze naturali — 2707. Conchiusione sull' unità organica della scienza.

2689. La scienza, quantunque divisa e suddivisa in tante diramazioni diverse, è pure una, ed è agevole il ravvisare la sua unità. Consideriamo in fatti ciascuna delle sue branche in relazion con le altre: da principio ci apparisce una connessione strettissima tra la teologia e la filosofia che formano la sua 1. branca. Imperocchè se contempliamo i loro oggetti speciali, ritroviamo che dessi son due aspetti diversi di un solo e medesimo oggetto ch' è l' Ente, e l' uno dipende tutto dall' altro; ed in vero l' Ente è quegli ch'è ad un tempo intelligibile e sovrintelligibile rispetto allo spirito umano: egli in sè stesso è semplice ed uno assolutamente, oggetto e soggetto del proprio conoscere, e il suo conoscere è l'istesso suo essere sostanzialmente. L' intelligibile e il sovrintelligibile son due relazioni di lui totalmente estrinseche e subbiettive, poichè nascono dalla limitazione del nostro intelletto; quindi la teologia e la filosofia hanno una unità obbiettiva.

2690. Inoltre dal lato obbiettivo la filosofia si sottordina alla teologia; poichè il sovrintelligibile racchiude in sè la essenza intima e reale dell'Ente, e l' intelligibile contiene solo la esistenza ed alcuni attributi e relazioni esteriori del medesimo; or l' essenza intima e reale dell' Ente è il principio e la ragione suprema della sua esistenza e di tutti i suoi attributi e relazioni; dunque l' intelligibile procede tutto e dipende dal sovrintelligibile. È questa la vera ragione del primato che ha la teologia sulla filosofia, e chi non vuol riconoscerla deve rinunciare alla scienza e pensare come l' infimo degli stolti, il quale ammette soltanto la realtà dell'albero che egli vede in sulla terra, e non riconosce pur quella di sua radice, perchè è invisibile.

2691. Oltre questa attinenza, la teologia ne ha ancora un' altra con la filosofia, la quale riguarda gl'istrumenti propri delle due discipline. La teologia ha per strumento immediato la rivelazione sovrannaturale, e la filosofia la ragion naturale; or siffatta rivelazione è un bisogno per la ragione, poichè questa sebbene per l'intuito apprenda direttamente ed immediatamente l'oggetto suo con-

sistente nell' intelligibile, pure abbisogna del linguaggio per conoscerlo in modo chiaro e determinato; or siccome il linguaggio è un dono della rivelazione sovrannaturale, voi ben vedete quel che ne segue. Di più , la ragione è soggetta al dubbio , il quale naturalmente inferma la fede nella verità, e può traviarla nelle sue ricerche : intanto la scienza richiede una fede ferma e costante , e quando la ragione è traviata non può progredire verso il suo fine, anzi se ne allontana tanto più, quanto maggiore è quel traviamento; or la rivelazione sola per la infallibilità del suo autore può torre ogni dubbio intorno alle verità che ella vien confermando , e rimettere in sulla via verace la ragion traviata; perciò la filosofia ha un bisogno indispensabile della teologia.

2692. La storia degli errori perenni dell'antica filosofia, la quale era segregata dalla rivelazione, dimostra tal verità in sino all' evidenza ; quindi non insistiamo ulteriormente su di essa.

2693. Ma se la filosofia è sottordinata alla teologia, ella ha pure un' influenza su di questa. E per fermo la filosofia nello svolgimento dell' idea di Dio , stabilisce scientificamente la infallibilità e veracità infinita di Lui, ove si fonda tutta l'autorità della rivelazione sovrannaturale ; ella dimostra ancora la possibilità e la convenienza dei miracoli e delle profezie che costituiscono la pruova estrinseca della rivelazione suddetta; ella infine chiarisce col ragionamento l' unità e l' armonia assoluta del vero obbiettivo , per cui avviene che due verità non possono contraddirsi e ripugnare l'una all' altra ; quindi dà un valore scientifico allo strumento proprio della teologia.

2694. La teologia come scienza soggiace al progresso in quanto che le sue verità son capaci di svolgimento e di ordinamento come quelle di ogni altra disciplina : ciò si vede nella Bibbia medesima, quando si confrontano le forme in cui le stesse verità ci son presentate nelle diverse sue parti. In fatti guardate un poco il modo in cui l'Apostolo delle genti insegna nelle sue lettere le verità rivelate : egli tiene una via differente da tutti gli altri agiografi , poichè vi offre la sua ispirata dottrina come in una forma e sistema scientifico ; onde può dirsi a ragione il filosofo della sacra scrittura. Non vi diciamo della forma in cui i padri e i dottori della chiesa espongono le verità teologiche, e sovrattutto il s. vescovo d' Ippona e l'Angelico ; poichè voi vi ritrovate un rigore ed un ordine sì strettamente scientifico da farvi dubitare se dobbiate dirli piuttosto filosofi che sacri teologi. Or questa forma scientifica è un portato della filosofia che viene in servigio della teologia per sostenerla al suo posto sublime nel campo del sapere; dunque la teologia e la filosofia si accordano nel più bell' ordine insieme.

2695. Passando alla 2. branca della scienza che in sè racchiude

le discipline naturali noi scorgiamo nelle sue moltiplici diramazioni un mirabile accordo; ed in vero tutte le discipline naturali rampollano da una sola di esse come da un medesimo germe ch'è la cosmologia, la quale si stende a tutti gli ordini delle esistenze mondiali, sia corporee che spirituali, sia celesti che terrene: ella va contemplando la loro differente natura, le varietà di loro specie, i rapporti con cui si stringono insieme, e le leggi generali che presiedono alla loro azione; quindi ogni natural disciplina non è che un ramo speciale di essa ampiamente esplicato.

2696. L'istesso è a dire de' singoli rami considerati l'uno a rispetto dell'altro: p. e. tutti i rami che si versano intorno alle esistenze terrestri si rannodano strettamente all'astronomia che si aggira intorno a' corpi celesti costituenti il sistema planetario e stellare; poichè la terra è un pianeta speciale che forma parte di un tal sistema, e la sua esistenza, il suo movimento e tutta l'economia del suo operare dipende dall'azione di una stella speciale che è il nostro sole.

2697. Oggi è riconosciuta da tutti l'unità organica de' tre regni della natura terrestre, poichè il regno animale trae la sua sussistenza dal regno vegetabile, come questo trae la sua dal regno minerale; quindi la zoologia la botanica e la mineralogia hanno un ordine ed una connessione obbiettiva e reale.

2698. E l'antropologia? Voi già conoscete per lo studio della psicologia il maraviglioso commercio tra il corpo e lo spirito dell'uomo; quindi non occorre mostrarvi la connessione reale tra la somatologia e la pneumatologia che sono le due parti speciali dell'antropologia. Vogliamo piuttosto mostrarvi l'attinenza scambievole di questa scienza con le tre altre suddette. L'uomo è il centro di tutte le esistenze terrestri, le quali sono ordinate a lui come al loro fine; egli infatti trasforma con l'opera sua il regno animale addimesticando le belve, trasportandole da un clima in un altro, regolando la loro vita e moltiplicazione, e costringendole a' propri servigi; egli agisce sul regno vegetabile spogliando le selve dell'orror natio, fecondando le sterili pianure, trapiantando le erbe e le piante, innestando l'una specie sull'altra, e componendole insieme negli artificiali giardini fa spiccarle d'inusitato splendore; egli infine fa sentire la sua azione anche nel regno minerale svolgendone le infinite ricchezze, elaborandone i diversi elementi, componendoli in nuovi modi, e adattandoli all'uso migliore di sè stesso non che de' vegetabili e degli animali. Dunque la zoologia la botanica e la mineralogia hanno pure una stretta attinenza con l'antropologia.

2699. La geografia la geologia la fisica e la chimica infine pur sono connesse tra loro e con le altre scienze naturali; ed in vero quanto bisogno non ha la geografia della scienza degli astri? la di-

visione scientifica delle parti della terra si rannoda alla teorica della sfera celeste; le varie fasi dell'apparente moto del sole servono a determinare la varietà delle zone e dei climi; le relazioni di sito e distanza tra i luoghi alla superficie terrestre si stabiliscono con rapporti astronomici mediante i gradi di latitudine e di longitudine; e la direzione precisa del cammino per le grandi estensioni del continente e del mare misurasi da punti fissi disegnati nel cielo. Cosicchè l'astronomia è quella che dà l'aspetto di scienza alla geografia. La geologia ancora quale attinenza non ha con questa medesima disciplina? La configurazione de' monti delle valli e delle pianure in sulla terra ferma, e quella delle coste del mare non riceve dalla geologia la sua spiegazione? La botanica con la descrizione delle flore, e la zoologia con quella delle faune non aiutan pure la geografia a ben distinguere le varie specie di vegetabili e di animali viventi nelle diverse contrade? E la fisica e la chimica qual lume non spargono nelle investigazioni geografiche? le varie temperature de' luoghi, le attitudini de' terreni alla vegetazione e nutrizione delle piante e degli animali che formano la maggiore bellezza della superficie terrestre, non s'intendono per via di ricerche fisiche e chimiche? Dunque tutte le parti della 2. branca di scienze son connesse tra loro.

2700. Quale non è poi la connessione di esse con quelle della 1. branca? La filosofia somministra per così dire la materia e la forma alle scienze naturali; ella infatti garentisce loro la realtà dell'oggetto sciogliendo i sofismi con cui tentano di annientarla gli scettici; ella è che dimostra la esistenza e il tenore immutabile dell'ordine della natura considerando questa in rapporto al suo principio e fine; ella dà la idea verace delle leggi cosmiche per cui la cognizione delle esistenze mondiali giunge al grado di scienza; da lei infine siffatta cognizione si riduce a principî e si svolge con metodo.

2701. Egli è un fatto incontrastabile che la verità de' principî e la convenienza del metodo decidono del successo delle discipline naturali, come di ogni altra; e la storia bene il dimostra, poichè gli antichi ignorarono quasi del tutto questa serie di scienze atteso le loro false nozioni intorno a' principî e al metodo delle medesime; laddove i moderni le han tutte fondate e in brevissimo tempo condotte ad un grado di sterminata grandezza. Or la filosofia fu quella che rivelò a'naturalisti moderni il carattere contingente della natura, poichè è un effetto dell'azione creatrice, e fissò il metodo conveniente allo studio di essa, qual è il metodo sperimentativo ed ipotetico; ella ne bandì *il metodo di costruzione* foggiato da'panteisti alemanni che pretendeano di ritrovare a *priori* i fatti e le leggi naturali quasi fossero idee pure e possibili a svolgersi da un principio puramente ra-

zionale; dunque la filosofia ha un' attinenza grandissima con tutte le scienze della natura.

2702. Passando in fine alle scienze di rapporto che ci forniscono la 3. ed ultima branca da noi già divisata, vediamo tra essa e le altre due branche una relazione strettissima. Ed in vero le matematiche pigliano dalla filosofia le idee del tempo e dello spazio che presiedono a tutte le ricerche sulla estensione e sul numero, e tutto il loro valore si fonda nell'idea del possibile, la quale è pure un dato filosofico; i principî d' identità e di contraddizione che soli dominano tutta la vastità del loro campo, sono ancora improntati dalla filosofia; la filosofia porge tutti i generi di dimostrazione che usano, non che il metodo rigorosamente a *priori*; e dimostrando il rapporto reale tra il puro possibile e le esistenze contingenti che sono l'estrinseca attuazione di esso, rende ragione del reale valore che hanno nelle loro applicazioni alla natura esteriore. Senza il lume della filosofia le matematiche corrono il rischio di essere relegate nel mondo delle chimere dagl' ingegni sofistici, o al più di essere ristrette nel campo angustissimo del nostro pensiere subbiettivamente risguardato, senza potere aspirare ad alcun dominio nel mondo reale.

2703. La parte più elevata delle matematiche, cioè il calcolo infinitesimale, poggia sur un'idea che abbiam ricevuto dalla filosofia, qual'è l' idea dell'infinito: questa idea è il principio infinitesimale della grandezza, poichè dinota la virtù semplice ed infinita che crea il moltiplice; quindi non è parte della grandezza, ma è al di sopra di essa giusta la bella osservazione di Leibniz, il più dotto de' matematici moderni. La virtù semplice ed infinita è il vero punto matematico in cui tutti riconoscono la origine della estensione, ma di cui non tutti hanno il verace concetto, quantunque pretendano di professare dottamente le matematiche: la più parte credono che il punto sia una pura negazione come quello che non ha veruno elemento e proprietà dell'oggetto geometrico, ed intanto ritraggono tutte le proprietà e leggi della grandezza continua dalle sue relazioni col punto, e fondano sui rapporti di due semplici punti la sublime teorica delle curve. Or qual mai può essere il valore di un' intera teorica fondata su di una pura negazione? il punto matematico nel volgare concetto de'geometri equivale al nulla, poichè non ha niuna delle proprietà considerate nella loro scienza; quindi essi fondano nel nulla le leggi regolatrici del loro oggetto scientifico. Egli è curioso il vedere come un illustre geometra quale fu il Newton ricavi la formola fondamentale del calcolo dell'infinito dalla considerazione di due grandezze in uno stato evanescente, cioè nè pria nè dopo di esser svanite nella loro diminuzione successiva, ma nell' atto stesso nel quale svaniscono e diventano zero; dunque il calcolo dell'infinito avrebbe la sua sorgente nel-

lo zero? Perciò ad onore delle matematiche riteniamo che elle sono inseparabili dalla filosofia.

2704. È inutile il dire che la filosofia domina pure la logica l'estetica e la morale riguardate come scienze a parte e di relazione, poichè il vero il bello ed il bene hanno tutti un elemento intelligibile ed assoluto che si contiene nell' Ente oggetto proprio della filosofia; e questo elemento è quello che dà pure l'altro elemento di essi, cioè il contingente e il sensibile, e lo pone in rapporto con sè medesimo; quindi la connessione tra la 1. e la 3. branca delle scienze è superiore ad ogni dubbio.

2705. Rimane a veder solo come la 2. branca si connette con l' ultima: ciò è molto facile. Imperocchè la natura pel suo carattere di contingenza si rannoda all'assoluto mediante il generale rapporto di creazione, e sussiste solo per un tal rapporto; dunque le scienze che si travagliano intorno ad essa non possono prescindere dalle scienze di relazione.

2706. Le cose della natura son tutte costituite in numero peso e misura, e l' ordine loro è un sistema di relazioni di grandezza e di causalità; dunque soggiacciono a leggi matematiche e logiche. Il libro della natura è, al dire di Galilei, scritto in cifre matematiche, il cui significato al dire de' filosofi sta ne' possibili eterni contenuti nella mente di Dio; dunque le scienze versantisi ne' possibili in generale come la logica, o ne' possibili speciali del tempo e dello spazio come le matematiche, sono il principio e il sostegno delle scienze naturali. Gl' immensi progressi che queste scienze han fatto dal tempo in cui il Keplero il Galilei il Newton ed il Descartes loro applicarono le matematiche, dimostran tal verità in sino all' ultima evidenza.

2707. Sicchè noi in sull' autorità della ragione della esperienza e della storia possiam conchiudere che la scienza ha la maggiore unità organica in tutta la sua indefinita estensione.

---

## DELL' ARTE.

**2708. L' arte ha pure un ordine e però un principio un mezzo ed un fine: l' idea è il principio — 2709. Il fine — 2710. e il mezzo dell' arte — 2711. Necessità del sovrannaturale nell' arte e in tutte le altre branche del sapere — 2712. L' arte procede con la legge del progresso: pruova razionale di questa verità — 2713. Pruova storica della medesima: arte antica nell' oriente — 2714. e nell' occidente — 2715. Arte moderna: classicismo e romanticismo — 2716. Doppia perfezione dell' arte: valore comparativo dell' una e dell' altra — 2717. Dall' arte antica alla moderna vi è un reale progresso dal lato dell' idea: imper-**

fezione dell' idea di Dio — 2718. Dell' idea dell' uomo — 2719. e dell' idea del mondo nell' arte antica — 2720. 2721 e 2722. Somma perfezione delle stesse idee nell' arte moderna — 2723. Risposta ad un'obbiezione : l' arte in generale è progressiva — 2724. Divisione dell' arte : arti primarie , architettura e musica — 2725. Arti secondarie, pittura scultura danza mimica e letteratura — 2726. Suddivisione della letteratura: prosa e poesia, e loro diverse forme — 2727. Unità organica dell' arte — 2728. Derivazione dell' arte dalla formola Ideale.

2708. L'arte avendo per suo oggetto speciale il bello preso nella sua più ampia significazione, riconosce al pari della scienza e della storia un principio un mezzo ed un fine, e però anche un ordine detto estetico. In fatti il bello in generale ha per suo primo elemento l'idea, la quale n'è come l'anima e il principio vitale; l'altro suo elemento è la forma o il sensibile in cui si esprime l'idea: ora l'idea è assoluta e per la sua assolutezza è creatrice; la forma poi è contingente e però creata; quindi l'idea produce la forma del bello. Inoltre l'idea come assoluta e creatrice dà ancora la esistenza all' intuito al senso ed alla immaginazione che sono le facoltà concorrenti all' effettuazione del bello; ed essa inizia pur l'atto di tali facoltà quando muovono al lavoro estetico, e senza il suo impulso primitivo questo lavoro torna impossibile o inutile; ciocchè gli artisti bene avvertono, poichè essi riconoscono il bisogno dell' ispirazione per l' esercizio dell' arte, la quale ispirazione è l'interna ed invisibile azion dell'idea. Dunque l'idea è il vero principio costitutivo e creativo del bello, e però è la suprema ragione dell' arte egualmente che della scienza e della storia.

2709. L'effettuazione del bello consistendo nella espressione dell' idea sotto una forma sensibile non può essere l' ultimo fine dell' arte, poichè siffatta espressione deve avere il suo fine: questo fine è certamente la più agevole cognizione dell' idea come vero e la sua attuazione come bene. Ciò apparisce chiaramente nel bello naturale che Dio attuò nel sublime esperimento della creazione, poichè Egli manifestò sè stesso nella natura per farsi conoscere ed amare dalle creature dotate d' intelligenza e di arbitrio. Nel bello artificiale si scorge il medesimo fine ; poichè il vero ed il bene nella loro purezza e spiritualità assoluta difficilmente si apprendono dall' uomo ch' è un essere spirituale e corporeo, ed abbisognano di una forma sensibile per guadagnarne l' intelletto ed il cuore: gli artisti consci della loro sacra missione ciò ben intendono, e sforzansi di allettare gli animi al bene ed al vero traducendoli nella forma del bello. La scienza e la religione che certo mirano al vero ed al bene direttamente, si giovan dell' arte per riuscir nell' intento, e l' arte corre spontaneamente al loro servigio. Tutta l' artistica magnificenza si è spiegata nel tempio, ed all' arte è accaduto quell' istesso che accade

al nostro spirito nella sua relazione con Dio; poichè siccome il nostro spirito s' ingrandisce a proporzione che avvicinasi a Dio che è il vero suo scopo, e s' indebolisce e perde allorchè se ne discosta, così l'arte si è annobilita servendo al vero ed al bene, ed è scaduta lungi da loro. Ciò mostra che l'idea come vero e come bene è pure un fine dell'arte, poichè la perfezione delle cose in generale è relativa al grado in cui elle si avvicinano al verace lor fine.

2710. L' idea finalmente ci dà ancora il mezzo primario dell'arte; poichè la forma del bello, ossia il sensibile non contiene in sè stesso l' idea ch' è intesa ad esprimere, essendo una pura modificazione dell' animo, ma l' idea è quella che esprime sè stessa alla mente dell' uomo; ella rivelasi immediatamente all' intuito; ella attua la riflessione mercè la parola, e ne trae a sè lo sguardo; ella crea le forme sensibili e le connette con sè medesima per via di associazione; ed ella dirige infine l' immaginazione quando questa facoltà piglia ad incarnarla in quelle forme. Ciò addita il fenomeno dell' estro che gli artisti sperimentano tuttogiorno: l' estro è un movimento interiore spontaneo e fatale che agita spinge e governa l' immaginazione in tutto il corso dell' estetico lavoro: sotto il suo influsso può solo effettuarsi il bello, senza esso l'arte languisce, e riducesi ad un giuoco d' immagini capricciose e slegate, l'artista sparisce, e si scorge solamente l' erudito od il dotto. I filosofi l' han bene avvertito, e tra i primi Platone, il quale per indicare che l'azione dell'idea è il primo strumento delle opere artistiche finse la sua catena estetica ponendovi in cima la musa, essere ideale e divino.

2711. Sicchè l' idea come intelligibile è il principio costitutivo dell' arte, come vero e bene n' è l' ultimo fine, e come forza n' è il primario strumento. Ma l' idea pel suo carattere assoluto è sovrannaturale, poichè la natura è tutta contingente; dunque l'arte ha un principio un mezzo ed un fine sovrannaturale del pari che la storia e la scienza. Noi non cessiamo d' insistere sull'elemento sovrannaturale che domina tutte le parti del sapere, poichè ci apparisce come l' elemento cardinale di esso: tutta quanta la natura e spirituale e corporea discende da un principio sovrannaturale, sussiste ed opera sotto un' azione sovrannaturale, ed ha il sovrannaturale per fine; or lo spirito umano è una parte integrante della natura e non può esistere ed operare che alle medesime condizioni di lei; dunque l' umano sapere considerato come l' intero sistema delle umane cognizioni si rannoda in ogni sua parte al sovrannaturale.

2712. L' arte essendo un ramo del nostro sapere è capace di svolgimento, e nel suo svolgersi procede con la legge del progresso. Questa verità si appoggia alla ragione ed alla storia; infatti le facoltà conoscitive dell' uomo son da prima implicate quasi in un germe, e vannosi poco a poco svolgendo con la età e l' educazione; or l'ar-

te come un ramo dell' umano sapere include l' azione di queste facoltà; quindi deve progredire al pari di esse.

2713. Guardando l'arte nel successivo suo corso si verifica appuntino tal veduta razionale. Ed invero paragonate l'arte antica di oriente con quella di occidente: voi vedete la 1. rozza ed informe, quantunque ardita e sublime, poichè spiega tutta la sua virtù nelle sterminate dimensioni de' suoi monumenti, come sono le piramidi ed i tempi di Egitto adorni di statue colossali; ma non vi ha splendore d' idee, non distinzione di forme: le gigantesche sfingi col dito sul labbro vi simboleggiano l' oscurità del pensiero, e le sacre pareti che le racchiudono, istoriate d' immagini in rilievo unite tutte quasi in un gruppo solo e indefinito, vi rappresentano la confusione della forma esteriore e sensibile.

2714. Al contrario poi contemplate l' arte antica nell' occidente, sovrattutto nella Grecia, la quale è di tempo posteriore a quella di oriente: l' idea vi rifulge con grande chiarezza e s' incarna in forme distinte e precise; ella si esplica in tutta la varietà de' suoi generi, e in ciascuno di essi elevasi ad una grande perfezione; voi osservate nella poesia nelle lettere e nella eloquenza il bello congiunto al sublime ed al maraviglioso; le tele ed i marmi vi sembrano animati da uno spirito vivente; ne' pubblici edifici e ne' tempi non sapete qual più stimare se la magnificenza dell'opera, la squisitezza del lavoro o l' euritmia delle sue parti. L' idea esce fuori dell' intima sua unità in cui era chiusa allo sguardo del genio orientale, e si spande come il dio del paganesimo in tutto il mondo sensibile sotto l' analisi del genio occidentale od ellenico; quindi l' arte passa dallo stato d' immobilità a quello di movimento e di vita. Sicchè nell' arte antica il progresso è innegabile.

2715. E nell' arte moderna? Ei vi ha molti i quali opinano che l' arte nell' antichità abbia toccato l' apogeo della perfezione, e però lasciano a' moderni solo il merito di poterla imitare più o meno lavorando sempre sopra il suo tipo. Noi stando all' intrinseca natura dell' arte non possiamo abbracciare questa opinione di quei che diconsi classicisti esagerati e teniamo invece l' altra de' romanticisti assegnati, i quali riconoscendo la perfezione dell' arte antica e propriamente della greca e latina, detta arte classica, vedono nell'arte moderna, segnatamente cristiana, un nuovo genere di perfezione ignoto agli antichi e superiore di molto.

2716. L' arte in generale versandosi nella espressione del bello il quale consta di un' idea e di un' immagine, è capace di una doppia perfezione, l' una ideale ed interna e l' altra formale ed esterna: questa seconda perfezione dipende dalla prima, poichè la forma artistica dell' idea è un sensibile ch' è insignificante per sè medesimo e piglia il valore espressivo dall' istessa idea che disegna alla men-

te; dunque la perfezione dell'arte vuol misurarsi primamente dal lato ideale ed interno. Ciò risulta ancora dal fine ultimo dell'arte ch'è il vero ed il bene; poichè la perfezione in ogni genere di cose si rapporta al lor fine e varia ne'suoi gradi in ragion diretta di questo; dunque quanto più rifulge nell'arte il vero ed il bene ch'è tutto ideale, tanto più l'arte è perfetta. Quando il pregio ideale è lo stesso, la superiorità della perfezione dee stimarsi dal pregio della forma, come quando la forma è egualmente perfetta, vuolsi attendere al pregio ideale; quando infine vi abbia un divario nel valore ideale e formale ad un tempo, la ragione dell'arte esige che tengasi maggior conto della perfezione ideale.

2717. Ora guardando in questo aspetto la perfezione relativa dell'arte antica e della moderna, noi vediamo da quella a questa un progresso reale; imperocchè l'arte classica che nell'antichità è la migliore, e l'arte moderna o cristiana, variano tra loro dal lato della idea e della forma insieme; dunque bisogna misurare la perfezione di esse dall'idea specialmente. L'idea che informa tutta l'arte è quella di Dio dell'uomo e del mondo: la idea di Dio è la sorgente del sublime, e quella dell'uomo e del mondo l'è del bello strettamente considerato. Niuna di queste idee nell'arte antica può gareggiare con quelle dell'arte moderna; infatti cominciando dall'idea di Dio, osserviamo che il Dio degli antichi pagani non è un essere infinito in tutte le sue perfezioni fisiche intellettuali e morali: egli è potente a segno da scuotere con un solo suo cenno tutto l'Olimpo, ma allorchè scende a tenzone co' mortali sul campo di battaglia, è talvolta sconfitto e ferito da essi, come il fu Venere da Diomede nell'Iliade di Omero; egli conosce ciò che avviene nel mondo, ma ignora e non intende i decreti eterni del fato; egli è beato nel cielo, ma arde poi di un impurissimo amore per mortali e terrene bellezze, e giunge sino a rapirle con frodi ed intrighi; egli è giusto, ma spesso appigliasi al partito di un vincitor fortunato, quantunque iniquo, come apparisce nella guerra civile tra Cesare e Pompeo descritta nella Farsaglia di Lucano, ove Catone fa una più splendida figura de'Numi; egli è tranquillo e sereno, ma è pure accessibile agli affetti più tempestosi dell'animo, come sono l'invidia la gelosia la vendetta, ed ha il cuore circondato da' serpi, come vedesi nelle furie che sono divinità per gli antichi; egli infine dicesi eterno immortale, ma nasce al pari dell'uomo e si ode vagir nella cuna. Or qual Dio è mai questo soggetto a tante imperfezioni e vicende?

2718. La idea dell'uomo non è punto migliore: egli ha un'origine ignobile, poichè talvolta vedesi spuntar dalla terra al pari dell'erba e andar vagando come belva per la selva del mondo e come belva unirsi alla donna e trattare con gli uomini; atterrito dal fulmine si ricovera in una spelonca ed istituisce la famiglia; dalla fa-

miglia si stende poco a poco sempre per mezzo di rapina e violente conquiste e si unisce in tribù in popolo e nazione; costituito in tal società perde il carattere della personalità, poichè non ha fine a sè, ma l'unico suo fine è lo stato; fuori dello stato non ha ombra di dritto, ed è riguardato come un perpetuo nemico da tutti, ridotto infine in servitù dalla forza, trasformasi in pura proprietà del padrone che giunge a darlo in cibo a' muti animali e venderlo pei giuochi del Circo, ov'è ucciso a disegno per diletto di una moltitudine sitibonda di sangue. E vi ha mai dignità in questa idea antica e pagana dell'uomo?

2719. Non vi diciamo della idea del mondo presso gli antichi; il mondo pagano sorge dal caos e si forma per un fortuito concorso degli atomi; esso non ha fine nè ordine; il caso presiede a tutti i suoi avvenimenti; ogni suo volgare fenomeno si crede un prodigio; quelle forze che il muovono nella immensità dello spazio, perchè si stiman cieche e fatali, ispirano orrore; il pensiere del suo apparente disordine distoglie il genio dal ricercarne le leggi, e il rende quasi del tutto inutile al genere umano. Sicchè l'idea di Dio dell'uomo e del mondo nell'arte antica ha un infimo grado di perfezione.

2720. Per l'opposto è perfettissima questa idea nell'arte moderna; infatti il Dio concepito dagli artisti moderni cioè il Dio de' cristiani, è in ogni genere infinitamente perfetto; dal lato della intelligenza è il Signor delle scienze, è verità sostanziale, contiene in sua mente tutti i possibili e tutti li conosce ab eterno in modo che è impossibile qual cosa di nuovo nella cognizione di Lui; dal lato della potenza è onnipossente, fa con un solo suo atto brillare la luce nell'universo, proietta nello spazio le stelle ed i pianeti rotanti, sostienli ne' loro prodigiosi movimenti e li fa procedere con un ordine ed armonia ineffabile; dal lato infine della moralità è la giustizia e la bontà per essenza, non può assolutamente volere alcun male e destina gli esseri alla massima partecipazione del bene onde sono capaci. Or qual altro pregio può desiderarsi in questo Dio?

2721. L'idea cristiana dell'uomo è ancor perfettissima: egli ha un'origine la più illustre che mai, poichè è creato immediatamente da Dio che gl'imprime sul volto un raggio del suo divino splendore; è destinato ad un altissimo fine, cioè all'eterna vita nel cielo; la terra è per lui un aringo ov'egli deve spiegare le più grandi virtù sotto la direzione di una provvidenza speciale; quando si fa reo di una colpa, scende Dio stesso dal cielo e il redime; egli è sempre libero come individuo ed è congiunto a tutti i suoi simili dalla legge di amore; nello stato infine conserva il suo personale carattere ed è sol protetto dalla forza del medesimo nell'esercizio de' suoi dritti naturali. Noi non crediamo che siffatta idea dell'uomo si possa spingere ad una maggior perfezione.

2722. Finalmente l'idea cristiana del mondo non ha minor pregio di questa; poichè il mondo è pur creato da Dio il quale ne dispone le parti innumerevoli con tanta sapienza da destare in ogni tempo le maraviglie del genio; esso tende ad un fine sublime qual è la manifestazione della gloria infinita del suo Autore; il suo corso è regolato da leggi costanti, e il caso non ha veruno intervento nella serie indefinita de' suoi avvenimenti; Dio ne governa il moto dall'alto de' cieli con la sua provvidenza, e quando avrà nella pienezza de' tempi raggiunto il suo fine, non che respingerlo nell'abisso del nulla da cui il trasse, lo ammette ancora al risorgimento in uno stato migliore. Dunque l'arte moderna ispirata dall'idea cristiana di Dio dell'uomo e del mondo è senza contrasto superiore all'antica dal lato ideale.

2723. È vero che la forma dell'arte antica ha un pregio maggiore di quella dell'arte moderna, poichè ne' classici voi ritrovate la espressione più forte più semplice più viva e squisita. Ma è da notarsi che la espressione per sua natura è inferiore all'idea, e la sua perfezione sta al di sotto della perfezione ideale; quindi l'arte moderna è sostanzialmente superiore all'antica. L'arte intesa in tutta la sua estensione rappresenta la civiltà de' popoli e de' secoli in cui si coltiva; or la civiltà moderna a giudizio de' savi sovrasta di gran lunga all'antica; quindi non può dubitarsi che dall'arte antica all'arte moderna vi è un progresso reale, e però l'arte in generale è progressiva al pari della scienza e della storia.

2724. L'arte avendo per oggetto il bello il quale è in sè stesso composto, è ben capace di una divisione, la quale noi ricaviamo dalle varie forme in cui si esprime l'idea. La forma artistica dell'idea essendo un sensibile è essenzialmente finita, e però varia e moltiplice: ella è sempre esterna all'idea, poichè l'idea in sè stessa è un puro intelligibile; quindi la forma suol dirsi un'estrinseca manifestazione dell'idea. Or la prima forma in cui si estrinseca l'idea è lo steso e il successivo, qualunque sia la facoltà con la quale viene in rapporto; infatti per la percezione sensitiva apprendiamo le cose della natura primamente come estese e successive; la percezione intellettiva ancora le apprende nella coesistenza e nella successione, e la fantasia infine quando va a riprodurle e comporle insieme e trasformarle in esseri pieni di movimento e di vita, pria di tutto forma un teatro cioè uno spazio fantastico in cui li fa successivamente apparire; dunque la estensione e la successione son le forme primitive in cui si esterna l'idea. Quindi nascono due arti primarie ed universali, che contengono tutte le altre come in un germe, cioè l'architettura e la musica: la 1. rappresenta l'idea nella estensione e la 2. nella successione. Ambedue son capaci del sublime e del bello, e l'una cioè l'architettura gli esprime mediante le dimensioni e

proprietà delle figura; e l'altra cioè la musica mediante le qualità ed i rapporti de' suoni; quindi l'una è visiva, e l'altra uditiva.

2725. Nelle forme della estensione e della successione racchiudonsi tutte le altre forme sensibili dell'idea come sono i colori le forme corporee i gesti e i movimenti e le parole articolate; quindi dall'architettura e dalla musica nascono tutte le altre arti, dette secondarie, come sono la pittura la scultura la danza la mimica e la letteratura; poichè la pittura si serve dei colori e la scultura delle forme corporee nella espressione dell'idea; la danza e la mimica de' movimenti e de' gesti, e la letteratura delle parole parlate.

2726. La letteratura suddividesi in prosa e poesia, poichè la parola è propria o figurata, naturale o simbolica, e piana o misurata cioè metrica: la parola propria naturale e piana forma il carattere specifico della prosa, come la figurata simbolica e metrica quello della poesia. Finalmente la prosa e la poesia han vari generi speciali, come sono il narrativo il persuasivo e il didascalico per la prosa, e l'epico il lirico ed il drammatico per la poesia.

2727. Noi non possiamo considerare in disparte ciascuna delle arti qui divisate per osservarne la natura e lo svolgimento storico ed ideale, poichè trascenderemmo altrimenti i confini di un'istituzione elementare di filosofia: dobbiamo solo notare l'unità organica dell'arte e spiegarla mediante il principio di creazione contenuto nella formola ideale. Egli è chiaro che la relazione tra le varie branche dell'arte è quella che intercede tra i subbietti speciali di esse cioè tra le forme speciali dell'idea; or queste forme son connesse strettamente fra loro, e tutte si unificano nell'idea che n'è come l'anima e dà loro la forza espressiva. In fatti la estensione e la successione si connettono insieme, poichè gli esseri coesistenti e finiti soggiacciono alla successione, e gli esseri successivi come quelli che han sempre qualche durata hanno un rapporto di coesistenza; dunque l'architettura e la musica hanno una reale connessione. È fuori dubbio che i colori ed i suoni come i movimenti ed i gesti e le parole articolate han pure la loro durata e successione e per tali caratteri si possono comporre insieme per idoleggiare l'idea; dunque la pittura la scultura la danza la mimica e la letteratura si rannodano all'architettura e alla musica. Sicchè l'arte ha un organismo perfetto in tutta la sua estensione.

2728. Ella come la storia e la scienza ha il suo primo principio nella virtù creatrice, poichè tutte le forme sensibili di cui rivestesi l'idea nell'arte sono primitivamente create, e la fantasia le riceve non le crea da sè stessa; inoltre la virtù creatrice dell'Ente è quella che rivela l'idea all'intuito dal quale tragitta poi nella fantasia; finalmente l'istessa virtù inizia il lavoro fantastico, siccome abbiam veduto qui innanzi discorrendo dell'estro. Dunque il principio di

creazione figlia l'arte, e però la formola ideale che il rappresenta nella sua integrità presiede a questa parte del sapere egualmente che alle altre.

---

## DELLA RELIGIONE.

**2729. Natura della religione: ella consta di dogma e di culto — 2730. Il dogma è razionale e sovrarazionale — 2731. Il culto è interno ed esterno — 2732. Necessità della parte razionale del dogma — 2733. Necessità della sua parte sovrarazionale — 2734. Necessità del culto interno — 2735. Necessità del culto esterno — 2736. Unità sostanziale della religione — 2737. Varietà delle sue forme estrinseche — 2738. La religione è perpetua e universale — 2739. Ha un principio — 2740. Un fine — 2741. Ed un mezzo sovrannaturale — 2742. La religione non è capace di progresso nella sua parte sostanziale — 2743. Ma solo nella sua parte esteriore — 2744. Conferma di questa verità — 2745. Natura della civiltà — 2746. Attinenza della religione con la civiltà — 2747. Dichiarazione di tale attinenza: la religione fonda sostiene e compie la civiltà nella 1. — 2748. e nella 2. sua parte — 2749. La civiltà non può sussistere senza la religione — 2750. Influenza della civiltà nella religione rispetto al dogma — 2751. ed al culto — 2752. La civiltà è una preparazione alla religione — 2753. La religione è un dovere speciale per gli uomini ed i popoli civili.**

2729. La religione, come acccenna la etimologia, è il legame di Dio con gli uomini, o più generalmente il legame di Dio con le creature; e consta di due parti essenziali, l'una speculativa ch'è il dogma, e l'altra pratica, cioè il culto. Imperocchè gli uomini in particolare e le creature intelligenti e libere in generale, che noi intendiamo essere in rapporto religioso con Dio, han due tendenze primitive, l'una intellettuale verso il vero, e l'altra morale verso il bene; quindi non possono congiungersi a Dio spiritualmente, senza apprenderlo come vero per l'intelletto e aderirgli come bene per l'arbitrio; ora il dogma è il sistema delle verità sia intelligibili che sovrintelligibili per cui Dio si rappresenta all'intelletto, ed il culto è la serie de' sentimenti e degli atti con cui gli aderisce l'arbitrio; dunque il dogma ed il culto sono le due parti essenziali della religione.

2730. Il dogma è di due specie al pari del culto; poichè Dio rispetto all'uomo è intelligibile e sovrintelligibile: come intelligibile è oggetto della ragione naturale, e quella parte del dogma che il riguarda in questo aspetto, dicesi razionale; come sovrintelligibile poi è oggetto della rivelazione sovrannaturale, e quella parte del dogma che il rappresenta sotto quest'altro aspetto, si chiama sovrarazionale o mistero.

2731. Del pari il culto verso Dio pur soffre una divisione ; poichè esso o restringesi nell' anima, ovvero si manifesta anche al di fuori: il 1. dicesi interno, ed il 2. esterno.

2732. Il dogma ed il culto debbonsi considerare nella loro pienezza ed integrità per rispondere al loro fine. Infatti alla religione è indispensabile la parte razionale del dogma, poichè questa è il fondamento logico della sua parte sovrarazionale. L' uomo crede alla rivelazione sovrannaturale per l' autorità di Dio rivelante, sovrattutto quando le verità rivelate sono superiori al lume della ragion naturale; ma se egli non conosce la esistenza di Dio e non sa ch' è Dio verace e infallibile a un tempo, come mai potrà credere all' autorità della parola di Lui? Or la esistenza di Dio e la veracità ed infallibilità di Lui son verità razionali; e se voglionsi dichiarare sovrarazionali e conoscibili soltanto pel lume della rivelazione sovrannaturale, si cade in un circolo vizioso od in una petizione di principio; dunque la parte razionale del dogma è indispensabile alla religione.

2733. Egualmente indispensabile è l'altra parte di esso , cioè la sovrarazionale; poichè la ragion naturale dell' uomo abbandonata a sè stessa non potrebbe conoscere la vera natura di Dio ed il vero suo rapporto con le creature se non dopo lunghissimo tempo in conseguenza di grandissimi sforzi e col pericolo di grandissimi errori. E per fermo non dimostra evidentemente la storia che per lo spazio di quattro milleni trascorsi innanzi all' avvenimento del cristianesimo il genio dell'uomo, quantunque colto e sublime, non giunse a scoprire tutti i dogmi essenziali della religion naturale ad onta di potentissimi sforzi , e quei pochi che ne apprese li mischiò con moltissimi errori sovente funesti ? egli è certo che tra gli antichi pagani niuno poggiò ad un'altezza maggior di Platone nelle sue speculazioni su Dio in rapporto coll' uomo e col mondo, talchè a giudizio del principe de' filosofi cristiani, qual fu il S. Vescovo d'Ippona, egli si accostò più di tutti alla verità; eppure Platone ignorò il primo dei rapporti tra Dio e l' uomo, cioè il rapporto di creazione, e cadde nell' errore del dualismo. Aggiungete che i dotti pagani giovavansi pure delle reliquie di una rivelazione primitiva fatta sovrannaturalmente da Dio a' primi padri del genere umano innanzi alla dispersione de' popoli ed alla confusione delle lingue. È vero che tali reliquie di rivelazione erano alterate ed impure; ma servivano almeno a riportar lo sguardo della ragion naturale sul lato intelligibile di Dio che naturalmente è in parte conoscibile all' uomo; se dunque ciò nonostante la ragione dell' uomo frantese la parte razionale del dogma, bisogna pensare che ella è moralmente incapace di raggiungere il suo oggetto nella sua integrità e perfezione senza il beneficio della rivelazione sovrannaturale. Sicchè l' una e l'altra parte del dogma religioso è egualmente essenziale.

2734. L'istesso è a dire del culto; poichè questo vuol essere degno di Dio e conforme alla natura di Lui; or Dio è spirito e verità assolutamente, ed in ispirito e verità si deve adorare; dunque il culto interno cioè il vero culto dello spirito è essenziale alla religione.

2735. Tal è ancora il culto esterno; poichè l'uomo è cosiffatto dalla natura che abbisogna di un eccitamento sensibile per l'apprensione del vero e l'adesione al bene; il senso è quello che desta in lui l'intelletto, e l'istinto o il sentimento dà il primo impulso al suo arbitrio; egli ha sempre mestieri d'immagini e simboli per la contemplazione della verità e vuol essere scaldato ognora dal fuoco degli affetti pel conpimento de' propri doveri; quindi il culto esterno è per lui un mezzo necessario al mantenimento del culto interno. Inoltre il culto esterno è una conseguenza naturale dell'interno; poichè stante l'intima unione del corpo e dello spirito l'uomo non può a meno di far trasparire esternamente gl'interiori sentimenti dell'animo, massime quando sono intensi e profondi; egli dee fare violenza a sè stesso per ritenere in sè occultamente ciò che ei pensa e sente veracemente; la dissimulazione è per lui uno stato violento, ed egli suol discoprirsi all'altrui sguardo anche suo malgrado; dunque la necessità di un verace culto interno porta seco anche quella del culto esterno. Sicchè il culto religioso dee essere pieno ed intero egualmente che il dogma.

2736. La religione risultante dal dogma e dal culto è una assolutamente e sostanzialmente, e può variare solo nella forma; poichè considerandone il dogma, siccome questo esprime l'essenza di Dio in relazione con le sue creature, così è uno al pari di tale essenza; il culto poi dovendo corrispondere al dogma deve simboleggiare l'unità del medesimo; dunque vuol essere ancora intrinsecamente uno.

2737. La forma della religione è il suo abito esterno: ella rispetto al dogma consiste nel modo in cui il dogma si esprime, il quale può avere una chiarezza una precisione ed un'ampiezza maggiore o minore secondo la varietà de' bisogni e de' gradi di civiltà in cui l'uomo si trova; rispetto al culto poi è riposta nei riti e nelle pratiche esteriori espressive degl' interni pensieri e sentimenti dell'animo, e varia con l'indole fisica e morale degli individui e de' popoli. Quindi è che la religione muta le sue forme estrinseche in rapporto allo spazio al tempo ed alle condizioni individuali e sociali degli uomini.

2738. La religione è perpetua; poichè ella nasce dal rapporto essenziale di Dio con le sue creature; dunque siccome un tal rapporto attuandosi per la creazione perdura in eterno, così la religione sussiste eternamente. La religione è finalmente universale; poichè la

dipendenza delle creature intelligenti da Dio ov' ella fondasi non è accidentale, ma sorge dall' intima essenza delle medesime; dunque tutte le creature intelligenti sono in rapporto religioso con Dio in qualunque punto del tempo e dello spazio.

2739. La religione come l'arte la scienza e la storia ha il suo principio il suo mezzo ed il suo fine anche sovrannaturale, ma nel grado più alto. E per fermo, l'uomo cominciò ad essere in rapporto di religione con Dio fin dal tempo della sua creazione: Dio fin d'allora rivelossi a lui naturalmente e sovrannaturalmente e gl'impose un culto come ci è attestato dal Genesi; dunque la religione ha il suo principio nella creazione. Un tal principio è sovrannaturale sotto ogni rispetto cioè cronologico ed ontologico: cronologico, poichè la creazione inizia la successione naturale del tempo; ed ontologico, poichè la cognizione del dogma e l'istituzione del culto comincian pure per l'azione della virtù creatrice; or la creazione come azione diretta e immediata di Dio è sovrannaturale al massimo grado; dunque la religione ha un principio sovrannaturale.

2740. Ella ha ancora un fine del tutto sovrannaturale, poichè il suo fine per l'uomo è la beatitudine, ossia la felicità sempiterna nascente dal pieno godimento di Dio come bene assoluto; or questo bene è del tutto superiore alla natura, e l'eccede per quanto l'infinito sovrasta al finito.

2741. Il carattere sovrannaturale del fine dimostra poi che la religione ha eziandio un mezzo sovrannaturale; poichè il bene assoluto deve con un atto suo proprio trarre a sè stesso la forza finita dell'arbitrio umano, acciocchè questo possa accostarglisi e raggiungerlo, ripugnando, come altrove si è detto, che una forza finita per l'azione della propria virtù trascenda sè stessa: quest'atto costituisce la grazia in quanto è speciale e gratuito. Alla grazia si aggiunge il lume della rivelazione, poichè l'arbitrio non può volgersi al bene, se questo non è conosciuto per l'intelletto; quindi acciò l'uomo ottenga il fine della religione abbisogna della rivelazione sovrannaturale che gli mostri nella sua purezza e nel massimo suo splendore l'idea del bene assoluto e gliela mantenga ognor presente all'intelletto, dissipando le tenebre che tendono ad annebbiarla; non che della grazia che premuova e sostenga l'arbitrio nel puro amore del medesimo. Dunque la religione è tutta sovrannaturale nel principio nel mezzo e nel fine, e l'uomo in ordine ad essa non può nulla operare senza l'ajuto sovrannaturale.

2742. Si chiede, se la religione ammetta in sè un progresso al pari delle altre parti dell'umano sapere. Quando consideriamo la religione nella sua sostanza costituita dal dogma e dal culto, non vi è dubbio che ella escluda ogni progresso, poichè il dogma è un vero assoluto che rappresenta all'intelletto umano la natura di Dio e del-

l' uomo e il rapporto essenziale che lega l' uno all' altro indissolubilmente; ed il culto è un segno od un' azione conforme al dogma che sua mercè praticamente si riconosce; or chi mai direbbe che nella natura di Dio e dell' uomo o nel rapporto essenziale di essi sia possibile un progresso quando che sia? l' idea del progresso include quella di un mutamento, dovecchè le nature degli esseri quali che siano e i loro essenziali rapporti sono assolutamente immutabili; dunque è evidente che il dogma è immutabile; e però esclude il progresso. D' altronde il culto essendo conforme al dogma e la verace espressione di esso, dee seguirne la natura; quindi non può essere progressivo senza smentirsi.

2743. Il progresso può riguardare la sola esteriorità della religione tanto nel dogma quanto nel culto; poichè il dogma può rivelarsi più o meno in un grado maggiore o minore tanto dal lato della chiarezza che da quello dell' estensione, ed il culto può avere un grado diverso di corrispondenza col dogma; perciò in questo senso non ripugna il progresso nell' uno o nell' altro ovvero in entrambi.

2744. La cognizione del dogma religioso è pari ad ogni altra cognizione dell' uomo, e l' esercizio del culto è eguale a quello di ogni altro suo atto morale; or può mai dubitarsi che nella cognizione e nella moralità dell' uomo possa aver luogo un progresso? Se guardate la rivelazione e la grazia che sono il mezzo sovrannaturale della religione, voi vedrete che l' una e l' altra possono esternamente progredire; poichè non è dimostrato nè dimostrabile che Dio debba tutto in una volta rivelare all' uomo ciò che questi può conoscere sovrannaturalmente, ed impartirgli ad un tratto ogni grazia possibile; ma è chiaro invece che essendo il dono della rivelazione e della grazia del tutto gratuito, Dio può conferirlo all' uomo gradatamente secondo il suo beneplacito e le vedute della sua eterna sapienza; dunque la religione nel suo mezzo ammette un progresso, però sempre dal suo lato esteriore.

2745. La religione è in rapporto con la civiltà umana: ei giova di ravvisarlo per discoprire quanti titoli ella abbia all' amore degli uomini e de' popoli civili. La civiltà presa generalmente è lo sviluppo intero ed ordinato di tutte le umane facoltà; come però essa ha una radice da cui spunta e un effetto corrispondente all'esplicazione di tal radice, così per accennare l' una e l' altro nella sua definizione diciamo col Gioberti che la civiltà è l' ampliamento interiore e l' effettuazione esteriore e successiva della conoscenza umana. Quindi la radice della civiltà consiste nell' aumento della cognizione, come il suo frutto sta nell'esterna e successiva applicazione di questa.

2746. Una tale definizione può ben dimostrare l' intimo rapporto della civiltà con la religione; in fatti la ragion naturale è il principio cognitivo dell' uomo il cui svolgimento costituisce la radice del-

la civiltà, e l'arbitrio è il suo principio operativo che intende all'attuazione della conoscenza, nella quale il frutto della stessa civiltà è riposto; or la religione mercè la rivelazione dirige e promuove la ragion naturale nell'esercizio della sua virtù conoscitrice, e per la grazia eccita ancora e sostiene l'arbitrio nel suo operare; dunque ella ha un intimo rapporto con la civiltà.

2747. Dopo le cose pocanzi discorse non è d'uopo sforzarsi a provare la 1. parte della minore dell'esposto argomento; poichè s'è vero, come abbiam dimostrato, che la ragion naturale senza il lume della sovrannaturale rivelazione non può acquistare una conoscenza certa e compiutamente vera di tutte le più importanti verità razionali, bisogna ritenere che la religione a cui tal rivelazione appartiene è una condizione essenziale della civiltà. Il dogma fondamentale della civiltà umana è l'eguaglianza morale degli uomini cioè l'eguaglianza della loro natura delle loro facoltà e della loro destinazione: sopra di ciò tutti son d'accordo gl'individui e le nazioni che trovansi nell'aringo civile, e noi vediamo che ogni sforzo individuale e sociale in ordine alla civiltà mira sempre, quando però non sia licenzioso ed insano, ad attuare quel dogma in un grado maggiore. Or non è la rivelazione quella che manifestò l'istesso dogma all'umana ragione insegnando che tutti gli uomini hanno una medesima origine un medesimo fine e le medesime facoltà per conseguirlo? E quanti ostacoli non trova la ragion naturale qualora intenda a discoprirlo con le sole investigazioni istoriche filologiche e scientifiche senza l'ajuto del lume rivelato? Se prescindasi dalla sacra storia del Genesi, niun'altra ci rivela la origine primitiva di tutte le varie razze degli uomini; i fisiologi e gli etnologi nelle loro considerazioni scientifiche e filologiche non giungono a vederla identica in tutte con piena certezza, ma arrestansi ad analogie più o meno strette ed abbondanti; e ve ne ha di quelli che gravemente l'impugnano col ragionamento sostenuto da alcune osservazioni fornite di qualche valore. Dunque non vi ha dubbio che il dogma fondamentale della civiltà sia stabilito unicamente dalla religione. La religione finalmente sostiene e rinnova la civiltà dal lato della cognizione, poichè la sua autorità è infallibile, essendo del tutto divina; quindi allorchè la ragion naturale dell'uomo entra nel dubbio o nell'errore, l'unico mezzo per uscirne e rimettersi in sulla via del progresso, si è di volgersi al lume della rivelazione. Sicchè la religione fonda insieme sostiene rinnova e compie la civiltà considerata nella sua 1. parte.

2748. Rispetto all'altra parte, cioè all'attuazione esteriore e successiva della cognizione, la civiltà ha pure un assoluto bisogno della religione; poichè atteso il vizio della colpa originale l'arbitrio umano non è integro nè forte; esso non ha verso il bene assoluto ch'è

il vero suo fine una propensione corrispondente alla dignità infinita del medesimo, ed è invece fortemente inclinato al bene sensibile ch' è un semplice mezzo; quindi nel modo consueto del suo operare vedesi che ei si appiglia in preferenza al bene sensibile negligendo e talora calpestando l' intelligibile. Or la barbarie ch' è l' opposto contraddittorio della civiltà, consiste appunto in tal preferenza; dunque l' uomo abbandonato a sè stesso tende naturalmente alla barbarie. La religione è quella che venendo in soccorso di lui non pure gl' illumina l' intelletto mediante la rivelazione, ma rinvigorisce ancora il suo arbitrio per mezzo della grazia, e così lo spinge efficacemente nell' aringo della civiltà.

2749. La scienza e la educazione puramente umane non bastano ad incivilire l' umanità, e la storia chiaramente il fa vedere mostrando la civiltà presso ogni popolo iniziarsi nel tempio dalla casta sacerdotale, e di là poi propagarsi nella nazione più o meno rapidamente secondo la maggiore o minore perfezione delle dottrine ed istituzioni religiose: Platone costituito nel centro della più alta civiltà antica ed illustrato dalla luce del vero al più sublime grado che mai il fosse tra i pagani filosofi riconobbe espressamente che per migliorare il genere umano facea mestieri che un Dio fosse disceso dal Cielo ed avesse pigliato ad istituirlo. Or ciò significa il bisogno indispensabile dell' azione religiosa per la civiltà; riteniamo adunque che la civiltà non può consistere senza la religione.

2750. Ma la religione dal suo canto ha pure un bisogno della civiltà? Assolutamente considerata la religione basta a sè stessa, poichè la rivelazione racchiude tutte le verità essenziali all' ottenimento del fine umano, come sono le verità morali fornite di tutta l' autorità necessaria alla loro efficace attuazione. Nondimeno ella è promossa potentemente dall' azione della civiltà; poichè se guardiamo alla sua parte speculativa, la rivelazione dà solo i precetti generali o non discende alla varietà indefinita delle deduzioni che può e dee farne la ragione per esplicare quella parte compiutamente a segno da acquistare il titolo di scienza. Questa parte è pure importante; poichè fornito l' uomo di ragione non si accontenta di professare il dogma ciecamente, ma vuole conoscerlo nella sua sorgente, vuol ravvisarne l' armonia e la estensione e anche l' attinenza con le altre verità che non possono discordare dal medesimo, essendo la verità essenzialmente una in sè stessa; quindi egli vuol ragionare sul dogma e scorgerne il lato scientifico. D' altronde ei talvolta ne ha pure un preciso bisogno; poichè il dogma è soggetto ai colpi del sofisma e della incredulità, e non può garentirsene senza l' aiuto della scienza che solo è capace di confondere l' incredulità e smentire il sofisma; or la scienza è il portato della civiltà e con questa progredisce e si eleva gradatamente; dunque la religione ha pure un

bisogno della civiltà. La storia viene in conferma di questo vero; poichè dimostra che le scienze teologiche brillarono d'inusitato splendore quando furon coltivate dagl'ingegni più colti del secolo, mentre languirono poi e si risentirono della comune barbarie quando furon trattate da ingegni rozzi ed incolti.

2751. Se guardate l'altra parte della religione, cioè la pratica o il culto, voi avvertite il bisogno medesimo; poichè la forma esteriore del culto riflette lo stato intellettuale e morale degl'individui e de' popoli che il professano; il che di leggieri s'intende per la ragione che le idee della mente e gli affetti del cuore sono le prime cause che eccitano ogni esteriore azione dell'uomo; or non vi ha dubbio che lo stato intellettuale e morale degl'individui e de' popoli si perfezioni secondo che la civiltà progredisce, consistendo questa nell'ordinato ed intero sviluppo di tutte le umane facoltà; dunque il perfezionamento della civiltà porta seco la perfezione del culto religioso. Questo culto per rispondere al suo scopo dee vestire una forma sempre più pura e spirituale, ed allora è perfetto quando è tutto in ispirito e verità; ma la verità del culto non è appunto la conformità di esso alla natura ed agli attributi di Dio che ne forma l'oggetto? or senza un grande svolgimento dell'intelletto la natura e gli attributi di Dio non si possono concepire in un modo del tutto spirituale come sono realmente; dunque il perfezionamento del culto suppone il progresso della civiltà.

2752. L'uomo incivilito corre spontaneamente alla religione, poichè egli trova nella rivelazione quelle stesse verità alle quali è connaturata la sua ragione, e nel culto le istesse pratiche a cui si abitua per una educazione ben diretta; la religione porge a quelle verità una luce superiore che ne sgombra ogni tenebra, ed un peso che dà loro tutta la certezza; ed aggiunge alle azioni ispirate dagli affetti il motivo più sublime qual è l'amor puro, ossia la carità; quindi la civiltà è una preparazione naturale alla religione. Essendo la religione eminentemente ragionevole, l'uomo incivilito dee ripugnare a sè stesso e smentire la propria civiltà, se vuol respingere la religione; dunque la civiltà fa della religione un bisogno logico e morale per l'uomo.

2753. Sicchè dobbiamo conchiudere che la religione ha una mirabile armonia con la civiltà, e però la sua professione è un dovere speciale per gl'individui ed i popoli civili.

---

## DEL CRISTIANESIMO.

2754. La religione non ammette divisione di sorta stante la sua unità essenziale — 2755. Il deismo è un ateismo mascherato — 2756. L'unica e vera religione è il cristianesimo: pruova intrinseca della sua verità 1. rispetto alla parte razionale del dogma — 2757. 2. rispetto alla parte sovrarazionale del medesimo: dogma della Trinità — 2758. Dogma dell'Incarnazione — 2759. Pruova estrinseca della verità del Cristianesimo, dedotta da' miracoli e dalle profezie — 2760. Propagazione del Cristianesimo — 2761. Distruzione del tempio di Gerusalemme — 2762. Il Cristianesimo è uno universale perpetuo ed immutabile tanto rispetto al dogma — 2763. Quanto rispetto al culto — 2764. Il Cristianesimo è il vero fondatore della civiltà — 2765. Conchiusione.

2754. La religione essendo una nel suo principio nel suo mezzo e nel suo fine non ammette divisione di sorta. Egli è vero che suol dividersi in naturale e rivelata, poichè si può scoprire col lume naturale della ragione o ricevere per rivelazione sovrannaturale da Dio; ma la religione naturale non è compiuta nè può sortire il suo fine senza la religione rivelata, siccome abbiam dimostrato discorrendo del rapporto tra la rivelazione e la ragione. Or chi direbbe perfetto un mezzo che non può condurre al suo fine? dunque la religione perfetta è una sola.

2755. La religione naturale considerata come sufficiente a sè stessa costituisce un grave errore filosofico, cioè il deismo, il quale al dire di Bossuet è un ateismo mascherato. E per fermo, qual è il motivo per cui il deista ricusa la religione rivelata? un tal motivo a suo avviso è la difficoltà di accertarsi della rivelazione sovrannaturale. Ma tal difficoltà sussiste ancora per la religione naturale; il che è facile a dimostrare non solo a *priori*, come noi abbiam fatto stabilendo l'assoluta necessità della rivelazione suddetta per la conoscenza certa e compiuta di tutte le più importanti verità razionali della religione, ma ancora a *posteriori* per mezzo della esperienza e della storia; poichè da' tempi primitivi sino a' giorni nostri non troviamo un vero e compiuto sistema di religione naturale presso i filosofi che han cercato di foggiarlo, sia che fossero sforniti del lume sovrannaturale della rivelazione, come furono quei del paganesimo, sia che l'avessero dispregiato come gl' increduli moderni dopo l'avvenimento del cristianesimo. Dunque se credasi ragionevole il ricusare la religione rivelata pel motivo su esposto, bisogna credere che sia pur ragionevole il rigettare la religione naturale: ossia bisogna dismettere ogni sorta di religione e dare nell'ateismo. Così avviene che il deismo conduce all'ateismo.

2756. Ciò posto, qual' è l'unica religione per l'uomo? avendo

uno scopo pratico qual'è l'attuazione del bene, l'unica e vera religione per l'uomo dev' essere concreta e pienamente determinata tanto nel dogma quanto nel culto; or qual'è mai siffatta religione? Ci gode l'animo il dirlo, l'unica e vera religione è il cristianesimo. A dimostrarlo noi ci serviamo pria di tutto degli argomenti intrinseci consistenti nella bontà ed eccellenza di sua dottrina. La dottrina del cristianesimo consta di due parti, l'una razionale e l'altra sovrarazionale: la 1. è completa per la sua estensione e sublime per la sua verità; la 2. è pur compiuta relativamente a' bisogni morali e religiosi del cuore umano, ed è augusta e veneranda in ciascuno de' suoi misteri. Infatti cominciando dalla parte razionale, qual verità ha mai intravveduto o potrà mai intravvedere la ragione che il cristianesimo non contenga al più alto suo grado di perfezione? sotto qualunque aspetto riguardate la sua dottrina, nulla vi è a desiderare: ella dal lato teologico, vi porge la più ampia e sublime idea di Dio, poichè vi mostra Dio come essere che accoglie in sè ogni possibile perfezione in grado attualmente infinito; la sua intelligenza conosce con un solo suo atto tutto ch'è conoscibile, ed il conosce in sè stessa con tal profondità che il suo conoscere si compenetra sostanzialmente col proprio oggetto; la sua potenza non ha limiti nel tempo o nello spazio ed estendesi quanto si estende il possibile, anzi il possibile ha sua ragione nell' intelligenza e potenza di lui, poichè è appunto ciò ch' egli intende e può effettuare se il vuole; la sua volontà ha per oggetto sempre il bene assoluto e per norma l'assoluta ragione; quindi siccome tal ragione è la sua medesima intelligenza, così il suo volere è necessariamente buono ed impertanto è liberissimo. Dal lato cosmologico, egli è il centro dell'universo il quale muove da lui come suo primo principio, tende a lui come ultimo suo fine e per lui sussiste ed agisce stante la continua ed intima azione della sua virtù onnipotente; nel suo operare in mezzo ad esso spiega una fecondità infinita di forza e di sapienza, poichè mentre adopra i mezzi più semplici che si possano concepire ottiene la più grande varietà di risultati a segno da attuare la più mirabile armonia. Dal lato morale egli intende la massima partecipazione del bene, destina gli esseri intelligenti e liberi alla beatitudine, li fornisce di tutte le possibili condizioni per raggiungerla rilevando allo sguardo della loro ragione il bene sommo che in sè la contiene, dando loro un impulso irresistibile verso il medesimo, obbligando l'arbitrio a secondare questo impulso e cooperando con esso positivamente, acciocchè riesca a quello scopo salutare. Conscio della loro natia fralezza egli non richiede da loro più di quello che moralmente possan fare; quando per leggerezza od inganno trasgrediscono la sua legge, egli si muove a pietà, compatisce a' loro trascorsi, gli provoca ed aspetta al pentimento, e se dolgonsi vera-

cemente del male operato, da' loro un compiuto perdono, e li riammette alla sua amicizia. Che se poi riluttando ad ogni suo sforzo generoso ei si ostinano assolutamente nel male, egli spiega il rigore di sua giustizia, e dà loro una pena corrispondente al delitto; quindi ha un carattere morale compiutamente vero per l'umana ragione. Sicchè la dottrina del cristianesimo nella sua parte razionale è la più ragionevole che si possa escogitare.

2757. Ma l'altezza maggiore trovasi nella parte sovrarazionale della medesima. Questa parte può ben ridursi a due dogmi principali che sono i dogmi della Trinità e dell'Incarnazione; poichè tutti gli altri ne sono tante dipendenze più o meno prossime o rimote. Considerando il 1. di questi dogmi con l'ajuto di quelle analogie percui si rappresenta alla ragione, noi vediamo che esso ingrandisce infinitamente l'idea razionale di Dio; e per fermo la creazione in cui la virtù divina si manifesta razionalmente non basta per concepirla nella sua assoluta infinità; poichè la creazione comincia nel tempo ed è preceduta da una intera eternità; quindi se vuolsi misurare la grandezza dell'attività divina per l'azione creatrice soltanto, Dio apparisce come inerte ed ozioso in una infinita estensione di tempo. Inoltre Dio con la creazione non attua al di fuori di sè tutti gli infiniti possibili racchiusi nella sua mente, e ciò che attualmente egli fa esistere nel mondo è sempre infinitamente minore di quello che può creare; dunque l'idea razionale della creazione non ci fa vedere come assolutamente infinita l'attività di Dio. Or questo vuoto si adempie pel dogma sovrarazionale della Trinità; poichè Dio per questo dogma apparisce attuoso fin dall'eternità ed in grado infinito; infatti egli pensa ab eterno sè stesso, e pensando genera il verbo anche ab eterno: questo parto del suo pensiere è infinitamente perfetto come il suo principio, poichè n'è la figura sostanziale ed ha un'essenza e natura assolutamente identica a quella del Padre, da cui distinguesi per la sola relazione personale. Nè qui finisce l'interiore azione di Dio manifestantesi nel dogma della Trinità; poichè il Verbo generato dal Padre entra in rapporto di azione con lui amandolo con amore infinitamente operoso, e dal reciproco amore del Padre e del Verbo procede lo Spirito, essere personale egualmente che il Verbo ed il Padre, ed amore sostanziale. Or potete voi concepire un'attività più attuosa sia dal lato del pensiere che dal lato dell'amore divino? ei non vi ha essere più eminente dell'essere personale secondo le vedute di nostra ragione; quando dunque voi scorgete che il pensiere di Dio genera il Verbo ch'è una persona a lui eguale, e dal suo amore procede anche una divina persona ch'è lo Spirito, vi è forza il convenire che il dogma della Trinità esprima adeguatamente l'infinita azione di Dio.

2758. E il dogma dell'Incarnazione? qui proprio si confonde per

la maraviglia il genio dell' uomo; ed invero, caduta la specie umana per la colpa di origine, la ragione non sapea veder modo di rilevarla alla sua dignità primitiva e rimetterla in sulla via della sua destinazione immortale, poichè giustizia vuole che durando la colpa perduri la pena; or la specie umana viziata radicalmente ripugna che s'innalzi alla dignità del merito per propria virtù, non potendo il male esser causa effettrice del bene; quindi la tristezza e la disperazione comprendevano il cuor dell' uomo quando la sua ragione speculava sul mistero del suo destino col semplice lume naturale. Ma il cristianesimo viene in suo aiuto col dogma dell' Incarnazione e supplisce ad ogni difetto della ragione. Imperocchè la fede ne insegna in questo dogma che Dio come vero padre dell'uomo si muove a pietà spontaneamente del suo stato infelice, e disegna di spedirgli dal cielo l' eterno suo figlio per redimerlo dal peccato. Il figlio accetta l'augusta missione, e per compirla in modo conforme all' assoluta giustizia, congiunge a sè stesso l'umana natura con vincolo personale, acciocchè soffrendo da un lato come uomo per l'espiazione del peccato dell'uomo e meritando dall'altro come Dio, il suo merito rifluisca nell'umana natura, e così ristabilisca l'armonia perturbata del mondo. Qui voi scorgete un miracolo di sapienza e di amore al tempo stesso; poichè siccome l' umanità era caduta per la colpa di un suo individuo, la sua riparazione per non essere inferiore dovea pur succedere pel merito di un solo individuo fornito dell'istessa natura del primo; or ciò accadde appunto nell'Incarnazione, poichè il Verbo assunse una natura umana individua generata non per opera umana ma divina e propria dello Spirito; quindi tal natura essendo integra ed informata dalla divina persona del Verbo potea soffrire e soffrendo pel più sublime motivo cioè in soddisfamento dell'assoluta giustizia e per la redenzione dell' infelice umanità acquistava un merito infinito per lei, del quale potesse questa esser partecipe alla sola condizione di volerne partecipare per una fede operosa. Nell'Incarnazione si verifica il più gran sacrificio che possa ammirare la morale; poichè il Giusto ed il Santo per eccellenza si umilia infinitamente ed esaurisce il calice del dolore per la salvezza di tutto il genere umano. Dunque il cristianesimo nella sua parte sovrarazionale del dogma è la più sublime dottrina, e però ha una verità intrinseca di valore infinito.

2759. Egual valore vi apparisce quando ne esaminiamo le pruove estrinseche: queste sono costituite dai miracoli e dalle profezie, che sono ambedue del tutto sovrannaturali, e perciò dimostrano la divinità della dottrina che vi si appoggia. Imperocchè il miracolo è un fatto superiore alle forze della natura, e la profezia è una predizione certa e determinata di avvenimenti futuri liberi e contingenti; or ripugna che le forze della natura trascendano la propria sfe-

ra, e che un avvenimento futuro libero e contingente sia predetto in modo certo e determinato col semplice lume della ragione naturale, poichè la sua libertà e contingenza naturalmente induce il timor dell' opposto che esclude la certezza; dunque la profezia ed il miracolo possono aver luogo solamente per un' azione sovrannaturale di Dio. Queste due pruove sono incluse l' una vicendevolmente nell' altra; poichè la profezia facendosi per un' azione sovrannaturale di Dio che ispira la mente del profeta è un vero miracolo; ed il miracolo consistendo in un fatto superiore alla virtù di ogni forza creata significa un ordine di cose sovrannaturale che si spiegherà innanzi alla ragione dell' uomo in tutta la sua grandezza nella vita futura, cioè nella palingenesia finale; quindi ha un carattere profetico, ed è una specie di profezia. Ei può dirsi che la profezia è un miracolo permanente; poichè, siccome avverte nel suo dialogo del regno sovrannaturale di Dio l' Abate Rossi, uomo al pari del Vico superiore al suo secolo per l'altezza dell' ingegno speculativo, quando la profezia è scritta e verificata dall'avvenimento predetto ha una doppia stabilità, l'una dalla permanenza della scrittura la quale è come una parola sempre risuonante nell' aria e significante un vero divino e sovrannaturale, e l' altra dall' immobilità dell'avvenimento accaduto secondo la predizione, il quale diventa immobile pel suo adempimento. I miracoli e le profezie hanno in sè un valor metafisico; poichè Dio è la vera causa di essi; quindi siccome Dio essendo l' assoluta verità non può concorrere allo stabilimento dell' errore, così la dottrina che vien confermata da miracoli e profezie non può a meno di essere vera. Ora il cristianesimo ci presenta una serie indefinita di miracoli la cui verità è riconosciuta pur da' suoi avversari, non che di profezie, il cui adempimento è un fatto registrato dalla storia. Ei basta rammentarne un solo esempio fornito dell' ultima evidenza, com' è la propagazione del cristianesimo e la distruzione del tempio di Gerusalemme.

2760. Infatti il cristianesimo avea contro di sè tutti gli ostacoli possibili che valgano ad impedire il nascimento ed il progresso di un' istituzione; poichè il medesimo sorgeva in mezzo ad un popolo il più tenace che mai delle sue tradizioni, qual era il popolo ebreo, e il suo avvenimento dovea porre il termine alle sue istituzioni religiose che formavano la sua gloria e gli erano connaturate perfettamente; dunque non vi era probabilità di sorta che fosse potuto stabilirsi in mezzo ad un tal popolo. Il suo autore, cioè Cristo, fu riputato un impostore da questo popolo, perseguitato e messo a morto: credevasi che lo stabilimento della religione di Lui segnasse l' epoca della decadenza e della ruina nazionale; aspettavasi infine un Messia che avesse assoggettati tutti i popoli alla Giudea e costituita in Gerusalemme la sede dell' impero universale. Ciò in

quanto al popolo in cui sorgea il cristianesimo. Rispetto agli altri popoli, questi professavano tutti un culto totalmente opposto, cioè l'idolatria; avevano in dispregio i Giudei; ed i loro principi soliti ad essere deificati dopo la loro morte quantunque avessero gravato di tutte le sventure i loro sudditi vedevano il più grave pericolo del loro dominio nella istituzione di Cristo, ed accingevansi a guerreggiarla con ogni sorta di mezzi. D' altronde il cristianesimo avea per suoi strumenti naturali persone rozze ed ignoranti che prive di ogni influenza individuale e sociale veniano a stabilirlo con le sole armi della parola tra nazioni diverse per stirpe per indole e per linguaggio; dunque tutto era contrario al suo nascimento e progresso. Or ad onta di tanti ostacoli il cristianesimo si stabilisce da prima nella Giudea ed indi tra tutti i popoli in meno di un secolo; talchè Plinio proconsole dell' Asia scriveva al suo imperatore Trajano che l' esecuzione de' suoi sanguinosi decreti contro de' cristiani ponea in pericolo l' impero. Tutto il mondo era bagnato del sangue de' cristiani e bastava solo di manifestarsi con questo nome per essere immediatamente soggetto a tutto il rigore de' tormenti più squisiti ed alla morte: intanto propagasi questo nome con la rapidità della folgore, e tutto il mondo è cristiano. E vi ha un miracolo più grande di questo? Riflettavi un poco chi conosce la forza de' pregiudizi religiosi sovra il cuore de' popoli, e poi dica se la propagazione del cristianesimo è un fatto naturale o sovrannaturale.

2761. La profezia sulla distruzione di Gerusalemme e del suo Tempio viene ancora in appoggio saldissimo della verità del cristianesimo. Gli imperatori romani erano usi di lasciare a' popoli soggiogati le loro istituzioni leggi e costumi secondo il genio della politica latina, ed aveano specialmente un riguardo al popolo giudaico conoscendo la sua indole tenacissima degl' istituti nazionali; quindi parea che il Tempio di Gerusalemme essendo come il centro intorno al quale si rannodavano le tradizioni di questo popolo avesse dovuto mai sempre conservare il suo antico splendore. Quando Tito e Vespasiano presero di assalto la metropoli de' Giudei non dimenticarono il rispetto del suo Tempio, ordinando espressamente a' loro soldati di salvarlo dalla ruina; ma quel Tempio cadde in cenere con tutta la Città e non vi rimase una pietra sopra pietra giusta la predizione lamentevole di Gesù Cristo. Egli è un fatto degno di memoria che quel Tempio non è potuto più risorgere nel suo luogo primitivo; talchè l' adempimento della profezia sovra le sue ruine è continuo ed eterno per la storia. Dunque la verità del cristianesimo è provata dalle profezie e da' miracoli egualmente che dalla bontà ed eccellenza di sua dottrina; sicchè questa religione non lascia a desiderare un nulla dal lato della sua verità.

2762. Ella è una ed universale perpetua ed immutabile, sia che

vien riguardata nel suo dogma che nella parte sostanziale del suo culto; infatti il suo dogma ha un'assoluta unità a segno tale che non potete negarne un elemento quantunque minimo senza annullarlo in tutta la sua estensione: se negate p. e. l'Incarnazione, voi non potrete riconoscere la Trinità che n'è il principio, il peccato originale che n'è l'occasione, la Redenzione e la Grazia che ne sono l'effetto. Quindi intendesi come il cristianesimo non si può in modo alcuno differenziare dal cattolicismo che solo il contiene nella sua unità, e però gli acattolici non possono pretendere al titolo di veri cristiani. L'istesso dogma è universale, perchè assolutamente completo e nella parte razionale e nella parte sovrarazionale; poichè la ragione non può trovare alcuna verità morale e religiosa che sia estranea al cristianesimo, e la fede vi scopre tutto che occorre a' bisogni religiosi e morali del genere umano. Esso è perpetuo, poichè iniziato al tempo della creazione dell'uomo ha seguito l'umanità nella successione de' secoli ed è destinato a durare quanto il mondo: Cristo nella sua missione non fece che richiamarlo al suo principio e rinnovarlo, anzichè istituirlo per la prima volta, com'Egli stesso ne assicura espressamente. È infine immutabile, poichè fondasi ne' rapporti essenziali sia naturali che sovrannaturali tra Dio e l'uomo, i quali non ammettono mutamento di sorta.

2763. Questi caratteri risplendono ancora nel culto cristiano; poichè tal culto è tutto simbolico e consuona mirabilmente al dogma; quindi è pur uno ed universale perpetuo ed immutabile. Il più sublime degli agiografi, detto l'Aquila degli Evangelisti, cioè S. Giovanni, lo riassunse tutto nell'amore del prossimo assicurando a' suoi discepoli in sull'autorità di G. Cristo ch'ei bastava di adempiere un tal precetto per aggiungere compiutamente il suo fine. Il cristianesimo adunque ha tutti i caratteri della vera religione sotto qualunque aspetto vogliasi contemplare.

2764. Ma ciò che il rende più caro all'umanità e farà sempre rispettarlo nel mondo, è l'intimo suo rapporto con la civiltà; poichè sol egli è il vero incivilitore degli uomini. E per fermo, il cristianesimo ha ingrandito infinitamente tutte le umane facoltà, e stabilita la più grande armonia tra di esse; poichè ha somministrato l'idea del vero reale ed assoluto all'intelletto, l'idea del bello assoluto all'immaginazione, e quella del bene assoluto alla volontà; quindi ne ha dato il vero principio del movimento scientifico artistico e morale. Egli ha creato la storia rivelando il fatto della creazione ond'ella ha il suo principio, rannodando il filo delle tradizioni interrotte dopo la dispersione de' popoli, e fissando il suo termine estremo nella palingenesia del mondo. Egli ha dato il morale valore all'economia che altri crede fondata nel solo interesse, rivelando il titolo del dominio e dell'uso de' beni terrestri conceduto da Dio,

e così ha santificato il commercio e l'industria come mezzi legittimi diretti al conseguimento del vero fine dell'uomo. Egli ha dato un carattere morale e religioso alla famiglia elevando il conjugio alla dignità di sacramento, non che allo stato, insegnando che la potestà dei sovrani è un'emanazione del potere divino, talchè chiunque resista ad essa e la disconosca resiste all'ordine di Dio medesimo. Egli ha fondata la vera politica stabilendo per suo principio l'uguaglianza morale e giuridica degli uomini e per suo fine la conservazione ed il perfezionamento de'loro dritti. Egli ha portato nell'arte il più alto genere del sublime, qual è il sublime morale manifestantesi nella infinità del sentimento e del dolore, e porgendo alla scienza l'idea dell'infinito ha generato i due rami più elevati di essa quali sono la metafisica e la geometria dell'infinito. Egli ha spinto all'apogeo della grandezza l'umana natura mercè il dogma dell'Uomo Dio, tipo reale e concreto di ogni perfezione possibile a cui l'umanità possa aspirare. Egli infine ha riunito la terra col cielo mostrando che l'una è l'inizio e l'altro il compimento del regno eterno di Dio, ed ha attuato l'armonia universale tanto ricercata dal genio del sapere nelle sue altissime ispirazioni.

2765. Sicchè nel cristianesimo brilla nel suo massimo splendore la gloria di Dio dell'uomo e del mondo ad un tempo; dunque nell'interesse della gloria universale serbiamo gelosamente il deposito di questa religione, la quale soltanto può riempiere di pura gioja il sentiero della vita e spargere sulle tombe allori immortali.

---

## CONCLUSIONE DELL'OPERA.

2766. Giovanetti! voi siete ormai giunti al termine del corso filosofico nel quale abbiam cercato guidarvi calcando le orme stampatevi dagl'ingegni più illustri, specialmente italiani. Or siam noi riusciti nel nostro intento? noi siam consci della sincerità de'nostri sforzi, e se dobbiam credere al debol lume della nostra ragione, ci sembra di non aver fallito lo scopo. In fatti noi intendevamo di scoprire i supremi principî del reale e dello scibile che formano l'oggetto speciale della filosofia e così giustificare il titolo del suo primato nelle scienze razionali; a tale uopo disegnammo di contemplar questa scienza sotto un triplice aspetto, cioè nell'aspetto della conoscenza in generale in cui si contiene propriamente lo scibile, ed in quelli del suo soggetto ed oggetto che comprendono il reale; quindi la dividemmo in tre parti ossia in logica psicologia ed ontologia. Cominciando dallo studio della logica secondo che a noi parve

richiedere la ragione del metodo scientifico, abbiam considerato la conoscenza nelle varie sue forme primitive dell' idea del giudizio e del raziocinio e nel suo intero svolgimento ch' è il metodo, ed abbiam veduto come un sol principio totalmente vi domina qual è il principio di creazione; poichè questo principio espresso dalla formola ideale — l' Ente crea l'esistente — ci dà 1. tutte le idee primitive che sono le idee dell'essere contingente dell'essere assoluto e del reale rapporto loro ch'è l'idea di creazione; 2. ci somministra tutti i giudizi primitivi che sono i due principi d'identità e di causa esprimenti l' uno la natura dell' Ente considerato in sè stesso e l'altro il rapporto del medesimo con l'esistente; 3. ci porge il raziocinio primitivo in cui si riporta un' idea al suo genere per dichiararne la ragione ed affermare o negare di essa ciò che questo contiene od esclude secondo il principio *de omni et nullo*; e 4. in fine ci segna il metodo o sia l' ordine generale con cui sono intrecciate e si debbono esplicare le idee nella scienza; quindi abbiamo ritenuto il principio di creazione come il principio supremo della conoscenza in generale ossia dello scibile. Passando in seguito alla psicologia abbiam guardato lo spirito umano nella sua natura e nelle sue facoltà elementari o primitive, ed abbiam trovato ancora nel principio di creazione il modo più ragionevole di spiegar l'una e le altre; poichè lo spirito umano riceve per via di creazione dall'Ente il suo essere sostanziale e finito e non giunge a formarsi il vero concetto di sè stesso fintantochè non si apprende in questo rapporto di creazione con l' Ente; dunque la sua natura che consiste nell' essere sostanziale finito e conoscente sè stesso ha tutta la sua ragione nel principio suddetto. Le sue facoltà da noi ridotte al senso all'intelletto ed alla volontà muovono ancora dall'istessa sorgente; poichè elle sono atteggiamenti speciali della sua attività radicale che incomincia ad esistere per l'atto creativo e va successivamente svolgendosi per la continua e positiva influenza di esso: queste facoltà son tendenze aventi il lor termine e fine al di fuori dello spirito, cioè nel vero e nel bene: il vero ed il bene primitivamente le traggono all'azione e le attirano a se continuamente: elle svolgonsi secondando l'impulso di tali oggetti, ed ogni lor perfezione risulta dalla corrispondenza co'medesimi; talchè ivi sta il primo e verace principio di esse. Ora il vero ed il bene è l'Ente in rapporto alle facoltà conoscitive ed operative dello spirito umano, e questo rapporto non è che la creazione, essendo questa per la ragione l'unico modo in cui l'Ente entra in relazione con lo spirito; dunque non solo la natura ma eziandio le facoltà di questo essere ch'è il soggetto della conoscenza si spiegano totalmente per il principio di creazione. Sicchè un tal principio regge la logica e la psicologia ad un tempo. Pigliando infine a studiare l' ontologia noi abbiamo

esaminato la origine il valore e l'ordine delle idee, ed anche il principio di creazione ci ha porto uno scioglimento compiuto di siffatte quistioni; poichè l'Ente è quegli che affacciandosi come idea al nostro intelletto crea in esso i primi concetti che sono il germe di tutta la scienza ed attuando la riflessione mediante il linguaggio pur creato da lui, ed illustrando sempre il suo sguardo con lo splendore del lume intelligibile fa esplicare quel germe, e così dà origine alla cognizione scientifica. Il valore di questa cognizione sta nel suo rapporto con l'oggetto conoscibile, il quale è l'Ente o l'esistente, ossia l'essere assoluto o l'essere contingente: s'è l'Ente o l'essere assoluto, la cognizione ha questo oggetto per prima sua causa efficiente ed esemplare ed è reale ed obbiettiva come un effetto ed una espressione del medesimo ; s'è poi l'esistente o l'essere relativo, questo eziandio sussiste ed è conosciuto in quanto l'Ente il crea e il rende intelligibile; dunque il valore delle idee fondasi ancora nel principio di creazione. Nè l'ordine delle idee ha un fondamento diverso ; poichè le cose le quali in quanto son conosciute o conoscibili dalla mente costituiscono propriamente le idee, sono nell'ordine perchè si rannodan tra loro con mutui rapporti; or tutti i rapporti delle cose dipendono dal rapporto primitivo di creazione, poichè le cose relative o contingenti esistono per creazione, e per la creazione si collegano con l'assoluto ch'è l'Ente; talchè tutto l'ordine delle idee s'intende per il principio di creazione ; dunque un tal principio regge l'ontologia come la psicologia e la logica. Sicchè uno è il principio supremo dello scibile e del reale, e però la filosofia come scienza de'supremi principî del reale e dello scibile racchiudesi tutta quanta nel principio di creazione. Trovato e fermato il principio universale di questa scienza, noi l'abbiam riscontrato con tutti gli ordini del reale e dello scibile, ed abbiam ravvisato come per esso s'inizia e si svolge la storia la scienza l'arte e la religione; poichè la creazione come vero fatto primitivo dà cominciamento alla storia, e come una continua azione dell'Ente la cui mercè sussiste e si esplica ogni forza creata, la fa progredire verso il suo scopo sovrannaturale; i due termini della creazione ci danno l'oggetto e per così dire la materia della scienza e dell'arte , poichè tale oggetto considerato nella sua integrità e concretezza è in parte assoluto e in parte relativo, e dalla virtù creatrice abbiamo gli strumenti pel lavoro scientifico ed artistico; finalmente l'Ente creatore è il principio e il fine della religione , la quale per l'azione creatrice e sovrannaturale di lui comincia progredisce e si compie nel mondo col cristianesimo. Dunque il principio di creazione regge tutto il sapere umano, e la filosofia che se lo appropria quasi per dritto, poichè ella solo tra tutte le scienze spinge le sue ricerche sino al principio supremo dello scibile e del reale, ponesi a giusta ragione in cima dell'enciclopedia.

Or potete voi desiderare un titolo più ragionevole del primato che questa scienza si ascrive? Giovanetti! serbate dunque in ogni tempo il vostro affetto alla filosofia: la luce delle altre scienze razionali è un raggio riflesso del suo lume divino: finchè questo lume splenderà puro e sereno a' vostri intelletti, voi potrete illuminarvi allo splendore della verità ancora nelle altre scienze; ma se esso giungerà ad impallidire per voi, le tenebre dell'errore v'ingombreranno per sempre. A noi gode l'animo di averlo potuto additare a' vostri sguardi, e questo gaudio è il premio più bello delle nostre fatiche. Vivete felici!

FINE DEL SECONDO VOLUME.

# INDICE E SOMMARIO

## III. PARTE — ONTOLOGIA.

### INTRODUZIONE.



DEFINIZIONE E DIVISIONE DELL' ONTOLOGIA.



PARTE 1.ª DELL' ONTOLOGIA — ORIGINE DELLE IDEE.
DOTTRINA IDEOLOGICA DI PLATONE.

CONTINUAZIONE DELL' ISTESSO SOGGETTO — SVOLGIMENTO DELLA DOTTRINA PLATONICA.

DOTTRINA IDEOLOGICA DI ARISTOTILE.



SVOLGIMENTO DELLA DOTTRINA DI ARISTOTILE
PER LOCKE CONDILLAC E GALLUPPI.

DOTTRINA IDEOLOGICA DI KANT.

DOTTRINA IDEOLOGICA DEL ROSMINI.



SCIOGLIMENTO DELLA QUISTIONE SULLA ORIGINE DELLE IDEE.

DEL LINGUAGGIO: SUA NATURA E DIVISIONE.



NECESSITA' DEL LINGUAGGIO PER L' ESERCIZIO DEL PENSIERE E L' ACQUISTO DELLA COGNIZIONE.



ORIGINE DEL LINGUAGGIO.

ORIGINE DELLA SCRITTURA.



STRUTTURA ED ORGANISMO DEL LINGUAGGIO.

## II. PARTE DELL'ONTOLOGIA, VALORE DELLE IDEE: OBBIETTIVITA' DELLE IDEE.



## DEL REALE E DELL'IDEALE.

## DELLA CERTEZZA E DELLA PROBABILITA'.



## CRITERIO DELLA CERTEZZA.

CONTINUAZIONE DELL' ISTESSO SOGGETTO—MAMIANI.



CONTINUAZIONE DELL' ISTESSO SOGGETTO—ESAME DEL CRITERIO POSTO NELLA SENSAZIONE NEL SENTIMENTO E NELL'INSPIRAZIONE.

CONTINUAZIONE DELL' ISTESSO SOGGETTO — ESAME DEL CRITERIO POSTO NELL' AUTORITA'.



CONTINUAZIONE DELL' ISTESSO SOGGETTO: CONFUTAZIONE DI LAMMENNAIS.



CONTINUAZIONE DELL' ISTESSO SOGGETTO. ESAME DEL CRITERIO DI ROMAGNOSI.

## CONTINUAZIONE DELL'ISTESSO SOGGETTO — ESAME DEL CRITERIO DI PITAGORA E DI PLATONE.

CONTINUAZIONE DELL' ISTESSO SOGGETTO — ESAME DEL CRITERIO DI FICHTE SCHELLING ED HEGEL.



CONTINUAZIONE E FINE DELLA QUISTIONE DEL CRITERIO. CRITERIO DEL ROSMINI E DEL GIOBERTI.

NATURA ED ORIGINE DELL' ERRORE.



SVOLGIMENTO DELL' ERRORE.



ESAME DEL PANTEISMO.

III. PARTE DELL' ONTOLOGIA. ORDINE DELLE IDEE.
UNITA' DELLE IDEE.



SVOLGIMENTO DELL' UNITA' IDEALE — ESPLICAZIONE
DELL' IDEA DELL' ENTE.



SEGUE LO SVOLGIMENTO DELL' IDEA DELL' ENTE.

SI COMPIE LO SVOLGIMENTO DELL' IDEA DELL' ENTE.



DELLA ESISTENZA DI DIO.



SVOLGIMENTO DELL' IDEA DI CREAZIONE.

### DEL REALE FINITO E SPIRITUALE.



### DEL SOVRANNATURALE.

ESAME DEL RAZIONALISMO.



ORDINE DELLE VARIE PARTI DEL SAPERE.



DELLA STORIA.

## DELLA SCIENZA.

UNITA' ORGANICA DELLA SCIENZA.



DELL' ARTE.



DELLA RELIGIONE.

DEL CRISTIANESIMO.



FINE DEL SECONDO ED ULTIMO VOLUME.